CAPITOLO 2

Macao nel XVIII secolo

2.1 L'importanza dell'Oriente nel Portogallo del Cinquecento e del Settecento

Nell'epoca umanistico-rinascimentale, il desiderio di ogni regno europeo era quello di raggiungere le Indie Orientali; soprattutto da parte del regno spagnolo, italiano, olandese, russo, ma per il regno portoghese tale desiderio si trasformò in un sogno, perché l'Oriente all'epoca era un mito, come ampiamente illustrato da Álvaro Manuel Machado in un apposito volume (cfr. Machado 1983), che si era diffuso attraverso i tanti racconti affascinanti, leggendari, europei, di epoca medievale e di epoca greco-romana, riguardanti le 'terre orientali', ricche di merci preziose. Il Portogallo, situato ai margini occidentali dell'Europa, se voleva raggiungere l'India, ovvero l'Oriente (questa dicitura vaga, 'Oriente' era all'epoca sinonimo di India) non vi poteva arrivare via terra, perché gli esploratori portoghesi sarebbero stati fermati prima dagli spagnoli, poi dai francesi e dagli italiani, per non parlare dei turchi e dei persiani. Via mare, i portoghesi non si sarebbero potuti imbarcare da nessun altro porto se non da quello di Lisbona; quindi l'Oceano Atlantico era per loro l'unica via marittima possibile da intraprendere, per ridurre al minimo i pericoli di attacchi da altri paesi europei (la Spagna *in primis*, acerrima nemica del Portogallo fin dall'epoca medievale). Inoltre, nel Quattrocento, nessun regno europeo aveva ancora scoperto una via marittima per raggiungere l'India. Gli unici esploratori europei che si erano cimentati in questi viaggi verso l'India li avevano affrontati via terra (come nel caso dell'esploratore russo Afanasij Nikitin superando i monti Urali e arrivando in India nel 1488) oppure via mare, come nel caso dei tanti mercanti italiani

Michela Graziani, University of Florence, Italy, michela.graziani@unifi.it, 0000-0003-3268-3240

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Michela Graziani, *Macao nel XVIII secolo*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0128-5.05, in Michela Graziani, *Il Settecento portoghese e lusofono*, pp. 131-198, 2023, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0128-5, DOI 10.36253/979-12-215-0128-5

che partivano da Genova, Napoli, da vari porti siciliani per raggiungere il Medio Oriente e da lì proseguire via terra fino in India. I portoghesi, di fatto, avevano già iniziato i loro viaggi di scoperta marittimi nel 1415, navigando l'Atlantico, e grazie a tutti i viaggi successivi lungo la costa africana occidentale, e grazie alla figura di Vasco da Gama, riuscirono, concretamente, a circumnavigare l'Africa e arrivare in India nel 1498. Questa concretezza, questa materialità, derivante dal fatto di essere riusciti realmente ad arrivare nel territorio indiano via mare, trasformò il sogno in realtà, il mito in storia vera, e da lì in poi i portoghesi iniziarono la scoperta di tutto il sudest asiatico, perché il nuovo obiettivo, nel corso del Cinquecento, si spostò dall'India alla Cina. Se l'India, nel Quattrocento, era stato il 'sogno', l'antico mito da raggiungere, nel Cinquecento il nuovo obiettivo da raggiungere diventa la Cina, perché i portoghesi sapevano che geograficamente era una terra ancora più lontana, più grande e più ricca dell'India. Inoltre, ai motivi commerciali, all'epoca, si affiancavano sempre dei motivi religiosi: in India l'obiettivo non era solo quello di avviare nuovi commerci con le popolazioni autoctone indiane e di togliere il monopolio dei traffici commerciali asiatici agli arabi, ma andare alla ricerca della tomba di S. Tommaso che si sapeva essere in India anche se nessuno l'aveva mai trovata. In Cina, le esigenze economiche di avviare dei commerci con un popolo, come quello cinese, che fino ad allora non aveva mai stretto rapporti commerciali con gli europei, vennero affiancate dall'azione missionaria dei padri gesuiti per cercare di evangelizzare il popolo cinese.

Nell'*Oriente* di Macedo e nei *Lusiadi* di Camões, il tema del sogno viene affrontato da entrambi, seppure in modi diversi: Macedo, nel canto I, 42, ricorda nitidamente il dileguamento del sogno lusitano, grazie all'impresa concreta, vera, di Vasco da Gama; Camões, nel canto IV, 69, si limita a ricordare il sogno profetico del re Manuel I, il quale vide i due fiumi indiani: il Gange e l'Indo ovvero, simbolicamente, la realizzazione dell'impresa di Vasco da Gama. Pertanto se Camões evidenzia il sogno portoghese e la speranza di raggiungere le Indie Orientali, Macedo mette in risalto l'azione concreta, la materializzazione del sogno.

Nei *Lusiadi*, poi, la narrazione delle gesta dei navigatori portoghesi si sviluppa attraverso l'azione benigna o malevola degli dei; non a caso, il canto primo si apre proprio con il concilio degli dei che deve decidere sul destino dei portoghesi e della flotta di Vasco da Gama. Quindi la navigazione da Lisbona fino in India è determinata dalla volontà divina: inizialmente, a Lisbona, attraverso l'invocazione delle ninfe del Tago; in prossimità del Capo di Buona Speranza attraverso il gigante Adamastor (personificazione delle tempeste) e la vicenda epico-cavalleresca dei dodici pari d'Inghilterra (ovvero della riacquistata serenità dopo la tempesta); a Malindi (sulla costa africana orientale) tramite l'inganno di Bacco (il quale si era trasformato in mercante arabo per dissuadere i portoghesi e trarli in inganno; un inganno che viene risolto da Venere la quale sottrae le navi portoghesi all'agguato tramato da Bacco); attraverso l'Isola degli Amori (dove Venere permette ai portoghesi di affrontare un viaggio di ritorno sereno, quale metafora del viaggio iniziatico).

Tale apparato mitologico è pressoché inesistente nel poema epico di Macedo. Ciò che emerge, invece, è la ripetitiva esaltazione (nel corso dei dodici canti):

1) della figura di Vasco da Gama, ritratto come un eroe magnanimo, navigatore e grande Argonauta, nonché guerriero e capitano, che una volta rientrato a Lisbona rimane assorto in se stesso, quasi in religiosa concentrazione, simboleggiando l'orgoglio e la soddisfazione di aver riempito di gioia il popolo portoghese con la sua impresa, di aver 'vinto' il mare e scoperto l'Oriente: «concentrando-se em si n'alma volvia / o tão profundo oráculo sagrado: / surgiu entanto no horizonte o dia, / pelos Decretos eternais marcado: / e veio encher de glória a Lusa gente, / co' o mar vencido, e descoberto ORIENTE» (Macedo 1827, 378), e della sua straordinaria impresa compiuta in nome della cristianità e della monarchia portoghese: «Tu desde o Mar d'Atlante ao mar dos Chinas, / as armas levarás vitorioso» (Macedo 1827, 17); «o mar navega / e chega onde jamais chegara esforço humano, / volta de novo ao Tejo, à Europa absorta / mostra do Oriente aberta a porta» (Macedo 1827, 38); «até passando a incognito hemisfério, / terás em novo Mundo um novo Império» (Macedo 1827, 14);
2) della grandezza e potenza della corona portoghese, soprattutto del re Manuel I, definito 'il grande sovrano', che ha fortemente voluto e finanziato la spedizione di Gama nelle Indie Orientali, con l'obiettivo anche di sottrarre agli arabi il monopolio dei traffici commerciali tra Oriente e Occidente: «Manuel do império as rédeas sustentava, / impondo o freio ao Mouro belicoso» (Macedo 1827, 4). Una grandezza che viene celebrata tramite il ricorso ad aggettivi ed espressioni grandiloquenti: «magestosa imperial Lisboa» (Macedo 1827, 7); «o Mundo observará com nobre inveja / que logo os pés aos Portugueses beija» (Macedo 1827, 13); «d'Ásia um Nume serás, te hão de adorar em paz, temer em guerra. Bárbaros reis, monarcas poderosos teus vassalos serão» (Macedo 1827, 17). Macedo ricorda anche l'Etiopia, ovvero la terra della figura leggendaria del prete Gianni (tanto citato nei testi medievali e di epoca antica) quale re cristiano, potente e ricco, che avrebbe potuto aiutare gli europei ad appoggiare la lotta contro gli arabi musulmani per contrastare il loro predominio commerciale nelle terre d'Oriente. Per questo molti esploratori europei, tra cui i portoghesi, si spinsero via terra dall'Egitto fino in Etiopia alla ricerca delle terre del Prete Gianni e tali viaggi esplorativi avvennero durante i viaggi di scoperta marittimi. I portoghesi non occuparono mai l'Etiopia, ma alcuni porti vicini, quali punti strategici per arrivare in India dall'Africa orientale;
3) della cristianità, quale forma di provvidenza divina durante il lungo e travagliato viaggio in India, «o braço do Imortal te abre o caminho» (Macedo 1827, 20); di benedizione del popolo portoghese, «o ardente Amor da Pátria os fortalece, / a glória do Céu lhes patenteia a estrada / e com prodígio insólito assegura / na grande empresa próspera ventura» (Macedo 1827, 28), ma anche di supporto economico, insieme alla corona portoghese, per la realizzazione di tale impresa. Macedo ricorda altresì l'obiettivo 'missionario' di evangelizzazione per abolire la 'turpe' idolatria vigente;
4) delle invenzioni e scoperte nautiche e astronomiche (avvenute non solo durante il viaggio verso le Indie Orientali, ma anche nei viaggi precedenti e

successivi). A partire da Urano, quale simbolo della forza cosmica che provoca sconvolgimenti, cambiamenti, invenzioni e creazioni, quindi simbolo della grande e nuova impresa marittima in India, il poema epico di Macedo è frequentemente costellato di stelle e astri per ricordare simbolicamente la navigazione cinquecentesca dei portoghesi, che avveniva osservando il cielo diurno e notturno con i suoi cambiamenti climatici. L'autore ricorda altresì l'importanza del ruolo scientifico dell'Astronomia che, studiata in modo approfondito dai portoghesi, ha permesso loro di raggiungere i vari territori d'Oltremare grazie a strumenti nautici già noti, tra cui il quadrante e l'astrolabio, alle tavole astronomiche e a strumenti nautici nuovi come il nonio, utilizzati durante la navigazione dall'astronomo di bordo Pêro de Alenquer: «novos Astros vão ver no Firmamento» (Macedo 1827, 39); «o providente astrónomo / com a certeza do náutico instrumento, / pesa ou mede a distância ao Sol dourado» (Macedo 1827, 78). A cui aggiunge il ruolo altrettanto determinante delle Leggi della Natura alle quali i navigatori si sono dovuti piegare quando hanno dovuto affrontare la furia degli elementi naturali e la violenza dei tifoni nel sudest asiatico, soprattutto in prossimità della Cina: «ao bramido das ondas espumantes / se ajunta o berro dos trovões ruidosos: / Ao denodado Gama o peito esfria, / pois mais que as leis da Natureza via» (Macedo 1827, 68).

Oltre ai quattro aspetti centrali di *O Oriente*, sopra indicati, Macedo descrive anche la caratteristica primaria dei viaggi marittimi e dell'atteggiamento dei portoghesi adottato nei confronti delle popolazioni locali, almeno nella fase iniziale, ovvero di aver superato le barriere linguistiche, culturali, eurocentriche, sinonimo di superiorità europea, bianca, nei confronti dell'Altro. I viaggi portoghesi, di fatto, si sono rivelati dei viaggi di scoperta e non di conquista, almeno nella fase iniziale fino alle prime decadi del XVI secolo; un vero e proprio incontro con 'l'altro', non uno scontro; un tentativo reale di conoscenza del diverso, di unire culture diverse, sottolineato anche da Macedo con l'utilizzo della parola *descobridor* e non *conquistador* attribuito ai portoghesi e all'abilità del Portogallo di aver saputo costruire rapporti duraturi con popoli 'altri': «hás [Portugal] de unir em laços permanentes / Reinos, Nações e Povos diferentes» (Macedo 1827, 13); «os Lusos irão ser descobridores / pelo ignoto e imenso hemisfério» (Macedo 1827, 20).

La descrizione dell'esaltazione e nobilitazione della figura di Vasco da Gama, del re portoghese Manuel I e degli altri eroi che hanno fatto parte dell'equipaggio di Gama, vanno ad accompagnare la grandezza auto-referenziale di Macedo; il nostro poeta arriva a nobilitare anche se stesso, quale autore di un nuovo poema epico (in contrapposizione ai *Lusiadi* di Camões) che vuole ricordare ai posteri la grandezza dell'impero portoghese in Asia. E lo fa avvalendosi di un uso grandiloquente della prima persona singolare 'io', come se il merito di aver celebrato le scoperte marittime del Cinquecento fosse stato suo.

Anche nei *Lusiadi* di Camões, nel canto X, troviamo una parte biografica, ma l'esperienza vissuta da Camões in Asia (al contrario di Macedo che non si

recò mai nel continente asiatico), non è ritratta in prima persona, ma sempre e solo attraverso vari personaggi da lui raffigurati. Quindi, la scrittura usata da entrambi per questa parte biografica, è divergente: in terza persona nel caso di Camões; in prima persona e altisonante nel caso di Macedo, animato dall'estro creativo, di natura divina:

> oh Magnanimo Heroi
> farei em nobre verso
> imortal pelo Universo; desce dos Céus
> sacro fogo que os Vates alimenta,
> meu espírito ilumina; aos séculos eu mostro o mar vencido
> descoberto o Oriente,
> eu mostro d'Ásia o colo
> submetido dos Reis de Lisia ao trono poderoso; a ti somente Posteridade
> consagro o Canto e em perenal memória
> meu nome em ti se veja; da praia ocidental meu Estro toma seu voo
> (Macedo 1827, 1, 2, 3).

A questo punto, la descrizione dell'Oriente inizia a configurarsi. A partire dal canto II, l'Oriente fino a quel momento solo evocato, si materializza con la realtà indiana osservata dall'equipaggio di Vasco da Gama. Nello specifico, Macedo riporta dettagli geografici, morfologici e sociali della regione del Kerala e della costa del Malabar (la costa indiana occidentale perlustrata da Calicut – luogo di arrivo della flotta di Gama – fino alle città costiere settentrionali di Damão e Diu, passando da Goa), a volte abbinati alla brama di potere e di grandezza del Portogallo in Asia, tanto da ricordare altre roccaforti portoghesi, quali la città di Malacca, e il proseguimento dei viaggi di scoperta fino in Cina e in Giappone.

Interessante, al riguardo, è l'arrivo a Calicut, raffigurato come un luogo sicuro per l'approdo, circondato da una natura selvaggia e rigogliosa e abitato da gente dalla pelle scura, vestita solo con un panno di cotone: «na encosta d'altas serras se descobre / tranquilo surgidouro, angra espaçosa, / longa terra tórrida, arenosa, / despida gente / da cor da noite / [com] um pano de algodão, / crespa grenha, / dura voz, estupida fereza, / inculta a Natureza» (Macedo 1827, 84), a cui seguono ulteriori descrizioni relative alla morfologia del territorio indiano, inclusi gli aspetti botanici e faunistici ad essa collegati: «clima ardentíssimo;» «terra de metais preciosos»; «rios, árvores, abundância de gados inocentes; vasto país»; «animais desconhecidos à Europa: tigre, avestruz, elefante e palmas, frutos, aves no exótico arvoredo». Di sicuro, l'utilizzo ripetitivo della parola «natura», da parte di Macedo, serve per indicare non solo la bellezza naturale, paesaggistica, dell'India, ma anche una serie di azioni o di comportamenti 'naturali' da parte degli indiani, che riguardavano la loro vita quotidiana. Dunque l'utilizzo del lemma in questione va inserito all'interno della lirica naturalista settecentesca, particolarmente cara a Macedo.

Dal punto di vista antropologico, nella descrizione degli abitanti, Macedo utilizza spesso aggettivi che sono ben poco in sintonia con quanto ricordato pre-

cedentemente sull'incontro dei portoghesi con 'l'Altro'. Alcuni aggettivi denotano una mentalità fortemente eurocentrica, tanto da raffigurare *os gentios* (la parola «gentio», nel Cinquecento, era sinonimo di abitante locale, autoctono, quindi nel nostro caso, di indiano) come barbari, bruti, rudi, perché avevano usi e costumi diversi da quelli europei e la pelle scura (come sappiamo il colore scuro della pelle è sempre stato sinonimo – per tutta l'epoca moderna – di brutalità, diversità da emarginare oppure di pericolosità o ignoranza). Inoltre l'utilizzo della parola «negro» oppure «escura gente» da parte di Macedo indica una certa confusione tra indiani e arabi, entrambi con la pelle scura, quindi non sempre è chiaro a chi Macedo si stia rivolgendo se agli arabi oppure agli indiani. Un aiuto ci viene fornito dalla descrizione fisica: quando Macedo dice che erano quasi nudi, vestiti solo con un panno di cotone, il riferimento va agli indiani, visto che gli arabi erano abituati a vestirsi per intero. Da parte loro, *os gentios* manifestavano un atteggiamento di curiosità nei confronti dei portoghesi, perché diversi da loro, e per questo avevano l'abitudine di seguirli e di presentarsi davanti a loro all'improvviso, quando meno se lo aspettavano: «cauteloso o Gama aos seus mandava / a terra conhecer / [mas] o bando de Negros súbito o rodeia» (Macedo 1827, 85).

Tra gli aspetti sociali e religiosi autoctoni raffigurati da Macedo, emerge *in primis* il confronto tra l'architettura dei luoghi di culto arabi composti da moschee e minareti, e la semplicità della società indiana, ma al contempo l'autore evidenzia la popolosità della corte dei re indiani: «populosa Corte devisavão; / ali não surgem cúpulas douradas / nem torres ainda ao ar se levantavão / só há qual teve pompa, e magestade / em seu berço inocente, a sociedade» (Macedo 1827, 93). In secondo luogo viene riportato un gesto di saluto rispettoso tra un *gentio* e il capitano Vasco da Gama: «toca com a destra mão o peito, / inclina, usança oriental, a frente / até quase à terra; imagem de respeito / mostrava o Gentio ao Capitão valente» (Macedo 1827, 137). La descrizione di Macedo si rifà al tipico saluto indiano che può avvenire con una mano sola sul petto oppure con le due mani congiunte davanti al petto, seguito da un inchino. Nell'esempio sopra riportato, un indiano si era rivolto in modo rispettoso a Vasco da Gama. Infine, Macedo si sofferma sull'usanza induista della cremazione dei morti, nel caso specifico, alla cremazione delle donne vedove, in quanto per la tradizione induista non era consentito alla donna di vivere da sola dopo la morte del marito; anche lei doveva essere cremata sulla pira. Tale usanza era ritenuta dai portoghesi cattolici una 'legge barbara': «superstição cruel! Mais horrorosa / cena hão de ver no Malabar os Lusos; / viúva triste às chamas animosa / verão lançar-se atónitos, confusos / do fanatismo a lei bárbara, e dura / lhes mandava» (Macedo 1827, 100). Tuttavia, se riflettiamo sull'azione brutale intrapresa dal Tribunale dell'Inquisizione e dagli *auto-da-fé* nelle pubbliche piazze, dal Cinquecento al Settecento, il concetto di 'legge barbara' attribuito alla cremazione induista è alquanto relativo e discutibile.

Nel Settecento europeo, l'attenzione letteraria rivolta all'antichità si spiega con la volontà di recuperare i legami con il proprio passato storico-culturale, in un modo eroico e sentimentale, e l'esemplarità dell'antico serve a costrui-

re l'imitazione letteraria (di cui abbiamo già parlato in precedenza). Nel 1756 il tedesco Winckelmann sosteneva che per diventare grandi e inimitabili, l'unica via era l'imitazione degli antichi quali esempi di rigore, buon gusto, esemplarità, mito e rinnovamento estetico (cfr. Winckelmann 1756). I miti antichi rinascono così, nel Settecento, quali archetipi della nuova coscienza razionalista che per affermarsi ha bisogno di 'ritornare alle origini', indietro nel tempo, creando un'atmosfera di disincanto dove l'io è strettamente legato alla natura umana. Tale natura non è solo un congiunto di allegorie, oppure un cosmo strutturato dalle leggi del razionalismo, ma anche inquietudine, aspirazione verso qualcosa di assente, turbamento di una condizione emotiva connaturata all'essere umano.

Da questo sguardo europeo è più facile comprendere l'importanza che ha rivestito il Cinquecento per Macedo, ovverosia il recupero del mito lusitano dei viaggi di scoperta, quale vero esempio di grandezza politica e culturale del Portogallo, intriso di valori patriottici che bene si abbinavano al sentimento patriottico e al recupero del mito e dell'epica tardo-settecenteschi. Al riguardo, il sentimento patriottico di Macedo raffigura simbolicamente l'esigenza di affermazione nazionale, di un Portogallo solo apparentemente forte, grazie al Brasile e alle sue ricchezze minerarie; in realtà nel Settecento il Portogallo non è più la potenza marittima del Cinquecento, e il suo vasto impero d'Oltremare è fortemente indebolito a causa dei ripetuti attacchi (a volte anche vincenti) degli inglesi, dei francesi, degli spagnoli e degli olandesi sia sul fronte asiatico sia su quello brasiliano. Inoltre, la cultura portoghese settecentesca desiderava inserirsi maggiormente in un contesto europeo, in sintonia con le idee illuministe europee, a causa del periodo precedente, secentesco, che era stato determinato dalla perdita di indipendenza politica a causa dell'annessione alla corona castigliana dal 1580 al 1640. Per questi vari motivi politici e culturali, a livello letterario, nel Portogallo del Settecento si avverte la necessità di esaltare eroi, miti, gesta audaci per ricordare alla memoria collettiva che il paese era stato in passato una grande potenza, e questa grandezza non doveva svanire.

Inoltre, non dimentichiamoci che Macedo era un membro dell'Arcadia lusitana, quindi l'esaltazione della poesia epica cinquecentesca, insieme al recupero degli ideali classici ad essa abbinati, e più in generale della naturalezza e compostezza dei classici, rientravano nella tradizione arcadica settecentesca. Se per l'Arcadia romana il modello lirico cinquecentesco era Petrarca, per l'Arcadia Lusitana, e quindi anche per Macedo, il modello lirico cinquecentesco era Camões.

Quindi, se Camões nel Cinquecento ha cristallizzato il mito dell'Oriente, con Macedo assistiamo al recupero di tale mito. Se nel 1498 Vasco da Gama non fosse riuscito a raggiungere davvero le Indie Orientali, l'Oriente sarebbe rimasto un tema letterario di cui parlare in modo fantasioso, per sentito dire, oppure letto in altri libri europei; ma quell'impresa ha trasformato il mito in realtà, cristallizzandolo, rendendolo vivo e parte integrante della storia del Portogallo e della cultura del popolo portoghese. Pertanto, l'Oriente ha rivestito per Macedo un fascino (per il fatto di non essersi mai recato fisicamente nell'Asia portoghese) e un mito letterario e culturale da esaltare e nobilitare.

Se nell'Europa del Settecento l'antico incarna un modello di rinnovamento estetico, un mito rassicurante e glorioso, che ritroviamo ad esempio in Macedo, non per tutti i poeti portoghesi del Settecento tale passato viene raffigurato in questi termini; per alcuni, l'antico si presenta quale sinonimo di 'fardello', qualcosa di ingombrante e limitante di cui ci si vuole liberare oppure che non lascia spazio a nuovi slanci creativi. È il caso di Bocage, come vedremo più avanti.

2.2 La visione dell'Oriente nel Settecento europeo

Nel Settecento europeo, soprattutto in Francia, Inghilterra e Germania, e ovviamente in Portogallo, come conseguenza dei numerosi viaggi esplorativi in Asia, si viene a creare un nuovo gusto nei confronti di tutto ciò che è orientale (sia esso medio orientale oppure estremo orientale) dal nome esotismo. Il gusto esotico si diffonde a livello letterario, celebrando in prosa o in versi luoghi lontani che suscitano interesse, ma anche curiosità e apprezzamento per le bellezze paesaggistiche, le stranezze e criticità nei confronti dei singoli abitanti. Tale gusto esotico viene celebrato anche nell'architettura rococò, nei giardini, nella tappezzeria, nella mobilia dei palazzi reali o della nobiltà, per celebrare la distanza e la ricerca di un contatto tra 'l'io' (europeo) e 'l'altro' (orientale). Una prima testimonianza ci viene fornita dalle *Lettres édifiantes et curieuses* stampate nel 1703 dal padre Charles Legobien (il cui titolo è stato ripreso per l'edizione italiana del 2008 qui consultata), che fino a tutto il XIX secolo sono state il punto di riferimento principale per la sinologia europea, come indicato da Barbosa (cfr. Barbosa 2010, 268). La lettera del padre gesuita e pittore francese Attiret, scritta da Pechino nel 1743, rivolta al signore d'Assaut e pubblicata in prima edizione in Francia nel 1749, ebbe una ripercussione notevole in tutta Europa, soprattutto in Francia e Inghilterra per il rinnovamento del gusto europeo esotico, sopra indicato. Nella lettera, il padre gesuita riporta una serie di impressioni sue personali sul concetto di bellezza, buon gusto, sull'arte cinese della composizione di giardini e della creazione dei palazzi imperiali e delle residenze di campagna imperiali. Tali descrizioni estetiche, che si rifanno al gusto esotico settecentesco europeo con dei continui confronti tra il modo di costruire europeo (dal punto di vista artistico e architettonico) e quello cinese, vengono accompagnate dalle descrizioni delle sue giornate, in qualità di pittore, al servizio dell'imperatore cinese. Si tratta di uno spaccato storico-culturale molto interessante, di un padre gesuita francese del Settecento vissuto in Cina, al servizio dell'imperatore, di cui vogliamo indicare le parti più salienti:

> Le dimore di campagna sono incantevoli. Consistono in un vasto terreno ove sono state innalzate artificialmente piccole montagne. [...] Due canali di limpida acqua bagnano il fondo di queste piccole valli e si uniscono in molti luoghi a formare stagni o piccoli mari. Si possono percorrere canali, mari e stagni a bordo di comode e stupende barche. [...] Tutte le montagne e le colline sono coperte d'alberi, soprattutto alberi da fiore. È un vero paradiso terrestre. I canali non sono come da noi costeggiati di pietre da taglio allineate, ma di pezzi di roccia

> sparsi in modo rustico: alcuni sporgenti, altri rientranti e disposti con tanta arte che si direbbe opera della natura. [...] I padiglioni sono in genere su quei ponti da cui è più bella la vista: altri sono alle due estremità degli archi di trionfo di legno o di marmo bianco, di assai gradevole struttura ma infinitamente lontani da ogni nostra idea di europei. [...] Negli appartamenti [dell'imperatore] si può vedere quanto di più bello sia dato immaginare in fatto di mobili, ornamenti, dipinti (intendo nel gusto cinese), legni pregiati, lacche giapponesi e cinesi, vasi antichi, porcellane, sete, stoffe in oro e argento. È stato qui riunito tutto quello che l'arte e il buon gusto potevano aggiungere alle ricchezze della natura (Vissière 2008, 382-87).

> I loro occhi [dei cinesi] abituati alla loro architettura non sanno molto apprezzare il nostro modo di costruire. Volete sapere cosa dicono quando se ne parla? [...] Vedono le nostre strade come sentieri scavati in spaventose montagne e le nostre case come massi a perdita d'occhio trafitti da buchi, come abitazioni di orsi o bestie feroci. Soprattutto i nostri piani, accumulati gli uni sugli altri paiono loro insopportabili; non capiscono come si possa rischiare di rompersi il collo cento volte al giorno scendendo o salendo sui gradini per recarsi al quarto o quinto piano. "L'Europa deve essere un paese proprio piccolo e miserabile", diceva l'imperatore Kangxi nel vedere le piante delle nostre case europee. [...] Eppure debbo confessarvi che il modo di costruire di questo paese mi piace assai. I miei occhi e il mio gusto, da quando sono in Cina, sono diventati un poco cinesi. [...] Ogni paese ha i propri gusti e le proprie usanze. Bisogna convenire della bellezza della nostra architettura: nulla di più grande e maestoso. [...] Da noi si cerca ovunque la forma e la simmetria. [...] Anche in Cina si ama questa simmetria, ma nelle dimore di campagna si vuole che quasi ovunque regni un bel disordine, una antisimmetria. [...] Quando ci si trova sul posto, si pensa in modo diverso, si ammira l'arte con cui questa irregolarità è stata creata. Ogni cosa è di buon gusto e così ben disposta che ne basta un solo sguardo per coglierne tutta la bellezza, occorre esaminare ogni particolare. [...] Bisognava che venissi qui per vedere porte, finestre di ogni foggia: rotonde, ovali, quadrate, in forma di ventaglio, di fiori, di uccelli, di animali, di pesci, regolari e irregolari. [...] Nulla di più gradevole. In tutto questo vi è un'aria campestre che incanta e rapisce (Vissière 2008, 391-94).

L'introduzione in Europa delle 'cineserie', 'turcherie' è una caratteristica del gusto esotico precedentemente indicato, verso tutto ciò che è orientale (cfr. Pássaro 2015). Ad esempio, tra il 1723-1727 nella prestigiosa biblioteca barocca dell'università di Coimbra, le pareti vennero laccate e dipinte con motivi cinesi per conto del *mestre pintor* Manuel da Silva per rendere, in Portogallo, il gusto esotico cinese esportato poi nel resto d'Europa. Ma qual era l'esatta provenienza di tali 'cineserie'?

Nel Settecento la situazione portoghese in Asia non era delle migliori. Il Portogallo possedeva ancora varie roccaforti nel sudest asiatico e continuava a governare la città di Macao (nel sud della Cina), ma la presenza di altri paesi europei nel sudest asiatico era già nota dal secolo precedente. Gli olandesi, nel

corso del Seicento, avevano sottratto ai portoghesi dei luoghi strategici, tra cui l'isola di Giava (in Indonesia), mentre nel corso del Settecento assistiamo alla presenza di inglesi e francesi in India e Cina. Quindi, possiamo dire che nel Settecento il sudest asiatico continua a essere una rete commerciale[1] molto dinamica e particolarmente ambita da vari paesi europei che vogliono strappare il monopolio commerciale al Portogallo.

La presenza portoghese a Macao risale al 1557, anno ufficiale dell'insediamento portoghese nell'enclave asiatica che non si concretizzò mai in una conquista della città, ma solo nella possibilità di governarla grazie al beneplacito dell'imperatore cinese all'epoca regnante, e dietro il pagamento di una tassa annuale (*foro do chão*) che i portoghesi dovevano pagare al governo centrale che aveva sede a Pechino. Quindi, lo stanziamento dei portoghesi a Macao corrispose alle politiche commerciali tendenzialmente aperte verso l'Occidente, da parte degli imperatori cinesi della dinastia Ming (1368-1644). Tale concessione (unica nella storia, visto che i cinesi permisero solo ai portoghesi e a nessun altro europeo di governare parte del proprio territorio), avvenne per una serie di interventi e favori in aiuto dei cinesi, per le conoscenze nautiche e belliche che i portoghesi custodivano, in confronto ai cinesi abituati a navigare solo nel mare di Cina e nel sudest asiatico, quindi con delle conoscenze nautiche molto più limitate. Ma nei primi anni del Seicento lo scenario nel sudest asiatico cambiò radicalmente per l'entrata irruenta e aggressiva della Compagnia delle Indie Orientali olandese; inoltre con la fine della dinastia Ming nel 1644 tale scenario si aggravò ulteriormente a causa di una serie di lotte interne nel territorio cinese, causate anche dall'occupazione di Pechino da parte dei Manciù nel 1644, venendosi a creare una frattura tra il governo centrale di Pechino (indebolito per la crisi dinastica) e le attività mercantili costiere che continuavano ad arricchirsi grazie soprattutto ai traffici con Macao (governata dai portoghesi), Manila (governata dagli spagnoli) e Nagasaki (giapponese); i tre empori commerciali più potenti, con i quali i cinesi continuavano ad arricchirsi di argento e seta.

Con la salita al potere della nuova, e ultima, dinastia cinese Qing, si venne a creare un interregno (tra il 1650 e il 1670) durante il quale il governo centrale impose un embargo marittimo (ovvero la proibizione dei commerci con gli europei) che causò ulteriori agitazioni sociali da parte della popolazione mercantile costiera che non voleva tale embargo. In questo periodo di interregno la città di Macao riuscì a sopravvivere all'embargo, seppure a prezzo di alcune restrizioni, e le attività commerciali portoghesi continuarono brillantemente; inoltre Macao contrastò tutti gli attacchi olandesi che si presentarono nel corso del Seicento, grazie alle sue fortezze, all'artiglieria portoghese e all'aiuto dei cinesi. Invece, in questo periodo di interregno, il Giappone si isolò dando vita ad atteggiamenti xenofobi nei confronti dei gesuiti e dei mercanti portoghesi (tanto da essere cacciati dal Giappone) a favore dei rapporti commerciali con gli olan-

[1] Per approfondimenti sulle notizie di carattere commerciale nel sudest asiatico, qui riportate, si rimanda a: Lourido 2009; Ptak 1996; Vale 2000.

desi, i quali a differenza dei portoghesi non volevano occupare il Giappone, ma solo commerciare con il paese del Sol Levante, e nemmeno evangelizzarne il popolo, perché di religione protestante. Dovremo aspettare l'imperatore cinese Kangxi (1685-1720) per avere la fine dell'embargo marittimo e la riapertura della Cina verso l'esterno, con una ripresa delle attività commerciali con gli europei. Per questo, per la prima volta, tra il 1715 e il 1722 iniziarono ad arrivare nel porto di Canton navi inglesi e francesi e venne riaperta la rotta commerciale Macao-Manila, dando vita a una nuova espansione commerciale della Cina con l'Europa fino al 1750. In questo periodo, il porto di Canton (considerato la vera 'porta della Cina') rischiò un nuovo embargo marittimo per la troppa presenza di europei, da parte dell'amministrazione cinese del Guangdong e dell'imperatore Yongzheng, i quali per alleggerire il traffico commerciale di Canton, volevano trasformare Macao nell'avamposto del commercio europeo con la Cina, al contrario dei macaensi che volevano mantenere i rapporti commerciali solo con i portoghesi, e non con altri europei, e riuscirono a impedire tale embargo. Un altro rischio occorse nel 1750, anno in cui il Portogallo aspettava il riconoscimento dello 'statuto straordinario' della città di Macao, concesso nel XVI secolo dalla Cina imperiale, ma che fino al 1775 non venne regolarizzato da nessun documento ufficiale, mettendo così a rischio la permanenza governativa portoghese nella città (cfr. Czopek 2014, 155).

Una testimonianza della vitalità europea del porto di Canton e della rotta commerciale Macao-Manila ci viene fornita da due resoconti di viaggio dell'epoca. Tra il 1785 e il 1788 l'esploratore francese, nonché ufficiale di Marina, Jean-François de Galaup, conte di La Pérouse (1741-1788), incaricato di proseguire l'opera di Cook e Bougainville, intraprese un viaggio intorno al mondo il cui esito venne dato alle stampe nel 1798 in tre volumi. Nel 1787 la permanenza a Macao (da gennaio a febbraio), accompagnata dalla visita a Canton e a Manila, gli permise di comprendere, e descrivere, il clima commerciale europeo poc'anzi indicato. Ricevuto con tutti gli onori dall'allora governatore di Macao, Bernardo Aleixo de Lemos Faria (1754-1826) e dalla sua consorte, la portoghese Maria de Saldanha che gli faceva da interprete nelle conversazioni in lingua francese, dal conte di La Pérouse apprendiamo quanto segue:

> Nous mouillâmes à côté d'une flûte française, commandée par M. de Richery, enseigne de vaisseau: elle venait de Manille; elle était destinée par MM. d'Entrecasteaux et Cossigny à naviguer sur les côtes de l'est, et a y protéger notre commerce. Nous eûmes donc enfin [à Macao], le plaisir de rencontrer non-seulement des compatriotes mais même des camarades et des connaissances [...]. Nous fûmes témoins de l'arrivée d'un vaisseau anglais qui, après avoir fait cette route, mouilla dix jours après nous dans la rade de Macao; et monta tout de suite à Canton. [...] Les chinois font avec les Européens un commerce de cinquante millions, dont les deux cinquièmes sont soldés en argent, le reste en draps anglais, en calin de Batavia ou de Malac, en coton de Surate ou de Bengale, en opium de Patna, en bois de sandal, et en poivre de la côte de Malabar. [...] Les communications entre Manille et la Chine sont si fréquentes, que, chaque

semaine, nous recevions des nouvelles de Macao; nous apprîmes avec le plus grand étonnement l'arrivée dans la rivière de Canton du vaisseau la Résolution, commandé par M. d'Entrecasteaux, et celle de la frégate la Subtile, aux ordres de M. la Croix de Castries. Ces bâtiments, partis de Batavia lorsque la mousson du nord-est était dans sa force, s'étaient élevés à l'est des Philippines, avaient côtoyé la nouvelle Guinée, traversé des mers remplies d'écueils, dont ils n'avaient aucune carte, et, après une navigation de soixante-dix jours depuis batavia, étaient parvenus enfin à l'entrée de la rivière de Canton, où ils avaient mouillé le lendemain de notre départ (Milet-Mureau 1798, 353, 355, 358, 462-63).

Al viaggio del conte di La Pérouse seguì, dal 1795 al 1798, quello dell'esploratore britannico e luogotenente della Marina Reale inglese, William Robert Broughton (1762-1821), il quale giunse a Macao a dicembre del 1796 rimanendovi fino al 13 aprile 1797. Inizialmente necessaria per la riparazione e il rifornimento della nave, la sosta a Macao si rivelò utile all'inglese per comprendere la vitalità commerciale di Macao e Canton nel Settecento, riportata in modo succinto nel suo resoconto di viaggio stampato a Londra nel 1804.

The shooner on the 8th, went up to the Boca Tigris[2], to bring us down some stores and salt provisions, which she was to receive there by a chop boat from the East India ships lying in Canton river, with orders by no means to enter the Bogue, for fear of giving offence to the Chinese government. Several officers took this opportunity of visiting Canton for a few days. A Spanish brig arrived from Manilla, and went into Macao harbour (Broughton 1804, 167-68).

Macao, nel Settecento, dipendeva interamente dalla Cina dal punto di vista commerciale (per l'acquisto di seta, porcellane, tè, prodotti medicinali e decorativi), mentre la merce che la Cina acquistava da Macao era l'argento giapponese e l'argento sud-americano proveniente da Manila (attraverso la rotta del Pacifico). Quindi la rotta Macao-Manila era la rotta commerciale più ricca per i rapporti commerciali tra Oriente e Occidente, e per la provenienza delle 'cineserie' in Europa, che durò fino alla fine del Settecento.

Alcune conferme provengono da un'anonima *Relazione* del 1762 stampata a Lisbona da Pedro Ferreira (1723-1769), attivo tipografo portoghese dell'epoca (cfr. Brito 2014), in cui oltre a riportare notizie sulla grandezza della Cina sia in termini geografici che storici, fornisce alcuni aspetti commerciali dell'epoca relativi alle ricchezze delle merci del territorio cinese:

Tem muitas minas de ouro e de prata, produz excelentes frutos, principalmente arroz, muito gado, caça, açúcar, sal, algodão [...]. Fabricam-se neste delicioso País a louça mais primorosa e teias mais riquíssimas (Anonymous 1762b, 2, 3)

e di Macao, definita come una tra le città più ricche della Cina del Settecento, abitata da portoghesi e cinesi convertiti al cattolicesimo:

[2] Si tratta di uno stretto in prossimità del delta del fiume delle Perle, nella provincia del Guangdong.

> É uma das mais ricas cidades da China, é possuída pelos nossos valerosos portugueses. [...] Reside nela um Bispo e tem muitas parróquias, conventos e excelentes edifícios; habitão nela mais de 1000 portugueses e mais de 2000 cristãos *chinos*; é o comércio desta cidade quasi imenso e pelo qual se tira da China muita cópia de açúcar, cera, seda crua, excelentes teias, fio de ouro, setins, tafetás e louça primorosa, e outras muitas coisas (Anonymous 1762b, 5-6).

Nella *Relazione* viene altresì ricordato il dettaglio per cui nel XVIII secolo i cinesi eccellevano nelle materie scientifiche, riconoscendo invece la supremazia europea nelle materie umanistiche:

> Os Chinos são amantíssimos da Matemática, contão sua antiguidade pelo número dos eclípses que tem observado, forão os primeiros que inventarão a imprensa, pólvora, artilharia e os sinos, mas conhecem que os Europeus lhes excedem em pintura, escultura, arte da guerra, navegação» (Anonymous 1762b, 7).

In realtà l'anonimo autore della *Relazione* non menziona il fatto che i cinesi si erano già arricchiti scientificamente grazie a una serie di novità e di oggetti astronomici e matematici che padre Matteo Ricci (maceratese) aveva trasmesso loro dal 1582 al 1610 (anno della morte, a Pechino).

Altre informazioni riunite nell'anonima *Relazione* riguardano il numero di gesuiti presenti nel territorio cinese tra Seicento e Settecento, e la politica diversa applicata da due imperatori: di apertura ai cristiani da parte di Kangxi, di xenofobia da parte del figlio, Yinzhen (in seguito imperatore Yongzheng), con la sola eccezione dei missionari gesuiti che avevano conoscenze scientifiche, oltre che umanistiche:

> No tempo em que neste grande império reinava *Kam-Chi*, que foi no ano de 1645, pregarão os padres evangélicos a fé de Cristo na China, e o dito rei permitiu a religião católica, tanto que ao tempo da sua morte, que foi no ano de 1722 havia na China mais de 120.000 cristãos, mas seu filho *Ying-Ching*, que lhe sucedeu no reino, mandou no ano de 1723 que se demolissem 300 igrejas cristãs e não consentiu em seus estados mais que os missionários, que fossem professores de ciências (Anonymous 1762b, 4).

Tornando nuovamente alle lettere dei padri gesuiti, lo sguardo europeo da loro intrapreso, offre importanti informazioni sulla Cina del Settecento. Nella lettera del pittore e padre gesuita Attiret, ad esempio, vengono messe in risalto alcune parti riguardanti la sua permanenza a Pechino e il suo lavoro di pittore presso una delle residenze di campagna dell'imperatore,

> Di tutti gli europei che sono qui [a Pechino], soltanto pittori e orologiai per via delle loro mansioni hanno normalmente accesso ovunque. Il luogo in cui dipingiamo solitamente è uno di quei piccoli palazzi di campagna. È lì che l'imperatore viene a vederci lavorare quasi tutti i giorni, dimodoché non v'è modo di assentarsi. [...] Occorre camminare in fretta e senza far rumore, in punta di piedi. È così che ho potuto percorrere tutto questo bel giardino e sono entrato in tutti gli appartamenti. L'imperatore vi soggiorna dieci mesi l'anno. [...] Di giorno stiamo in giardino e facciamo colazione a spese dell'imperatore; per la notte abbiamo

> comperato una casa in una cittadina o borgata abbastanza grande, vicino al palazzo. Quando l'imperatore torna alla capitale, vi torniamo anche noi; durante il giorno stiamo all'interno del palazzo e la sera torniamo alla nostra chiesa. Sono stato ricevuto tanto bene dall'imperatore, quanto può esserlo uno straniero da un principe, perché essere ammessi alla presenza dell'imperatore, poterlo vedere spesso e parlargli, è per un cinese la suprema ricompensa e la massima felicità. [...] Stare in Cina giorno dopo giorno, avere appena le domeniche e le feste per pregare Dio, non dipingere quasi nulla di proprio gusto e di proprio genio, avere altre mille difficoltà, tutto questo mi farebbe riprendere quanto prima la strada dell'Europa se non credessi il mio pennello utile per il bene della religione e per rendere l'imperatore ben disposto verso i missionari che la predicano. È questo l'unico motivo che mi trattiene qui, come del resto tutti gli altri europei che sono al servizio dell'imperatore. Quanto alla pittura, non ho dipinto alcunché di gusto europeo. Sono stato obbligato, per così dire, a dimenticare tutto quello che avevo imparato per crearmi un nuovo stile e conformarmi ai gusti della nazione. [...] Tutto quel che dipingiamo è ordinato dall'imperatore. Facciamo prima dei disegni; lui li vede, li fa cambiare, modificare come gli aggrada. Che la correzione sia in meglio o in peggio, bisogna eseguirla senza dir nulla. [...] Siamo alloggiati abbastanza bene per essere dei religiosi. Le nostre case sono pulite, comode, senza nulla di sconveniente al nostro stato. E su questo punto non abbiamo motivo di rimpiangere l'Europa. [...] Sotto l'avo dell'imperatore la nostra santa religione era predicata liberamente e pubblicamente in tutto l'impero. [...] Dopo la morte, suo figlio cacciò dalle province tutti i missionari, confiscò loro le chiese e non lasciò che gli europei della capitale, perché erano utili allo Stato per le matematiche, le scienze e le arti. L'imperatore regnante ha lasciato le cose così come stanno, senza la possibilità di un miglioramento. [...] Ma giacché nella capitale la nostra presenza è riconosciuta, i nostri missionari vi esercitano il loro ministero liberamente. Abbiamo qui tre chiese, una di Gesuiti francesi e due di gesuiti portoghesi, italiani, tedeschi (Vissière 2008, 395-98).

Altre tre lettere riguardano, invece, l'imperatore Yongzheng[3]. Una include l'ambasceria portoghese di Alexandre Metello de Souza e Menezes avvenuta nel 1727, a Pechino, e accompagnata dai padri gesuiti Magalhães (portoghese) e Parennin (francese); un'altra è stata scritta dal padre gesuita Contancin nel 1725 da Canton, e l'ultima dal padre gesuita de Mailla nel 1724 da Pechino.

La lettera di Parennin, scritta da Pechino nel 1727, è molto interessante per l'abilità diplomatica che si viene a creare tra l'ambasciatore portoghese, l'imperatore cinese e i padri gesuiti, ma è anche una sorta di commedia teatrale per i contenuti e per la situazione che si vengono a creare. Il motivo ufficiale dell'ambasceria di Metello de Souza era quello di congratularsi con l'imperatore Yongzheng per la sua salita al trono; in realtà voleva garantire la protezione ai cittadini portoghesi

[3] Si ricorda che Mariagrazia Russo (2005) ha dedicato un intero volume all'ambasceria del re João V di Portogallo presso l'imperatore cinese Yongzheng, accompagnato dalla trascrizione di molti testi manoscritti inediti.

in Cina. Tutto questo si svolge tra sospetti, timori, diffidenze da parte cinese: i funzionari cinesi non si fidano dell'ambasciatore e del motivo ufficiale (ritenuto troppo debole per affrontare un lungo viaggio dal Portogallo in Cina; le congratulazioni sarebbero potute arrivare via lettera); l'ambasciatore con il suo atteggiamento europeo, a metà tra la furbizia e una grande auto-stima, cerca di ritrarre la grandezza del suo paese (il Portogallo) davanti a un imperatore che considerava gli europei 'barbari d'occidente'. I gesuiti giocheranno un ruolo centrale all'interno di questo 'teatrino' dando sfoggio della loro abilità diplomatica:

> Che uomo è questo ambasciatore? Chiese l'imperatore. La sua intelligenza? Il suo carattere? Che rango ha nei confronti del re suo padrone? Chi lo manda a questa corte? [I funzionari commentano che] questo re [portoghese] desidera che si dia lo stesso credito a tutto quanto dirà il suo ambasciatore come se fosse detto da lui in persona. Non è forse un'astuzia [dei barbari] di cui si serve per consentire al suo ministro di parlare di questioni che possono dispiacere all'imperatore? [Al che i funzionari si rivolsero ai padri gesuiti] Desiderate ancora restare qui [in Cina] o il vostro disegno è di accompagnare l'ambasciatore in Europa? Se volete restare con noi, dovete allora abituarvi alle nostre usanze. [...] Somigliate a quelle persone che vogliono tenere i piedi su due barche: quando le barche si scostano, esse cadono nell'acqua. [...] [Il giorno dell'udienza dall'imperatore, l'ambasciatore portoghese disse le seguenti parole]: Sono inviato dal re di Portogallo D. Giovanni V per complimentarmi con Vostra Maestà in occasione del suo avvento al trono. Il re mio signore tiene tanto all'amicizia di Vostra Maestà che ha creduto di non poter fare di meno che inviare un ambasciatore dall'estremità dell'occidente per venire a salutare Vostra Maestà. I magnifici doni che l'imperatore, padre di Vostra Maestà ha inviato al re mio signore, sono una grande prova dell'affetto col quale si degna di proteggere i portoghesi che risiedono a Macao e in tutta la vastità dell'impero. Sicchè il re mio signore è colmo di riconoscenza [...] così mi ha ordinato di rendere mille grazie a Vostra Maestà della protezione che si degna di accordare ai portoghesi suoi sudditi che dimorano a Macao e in questo impero (Vissière 2008, 305-12).

Qui è possibile vedere l'astuzia dell'ambasciatore portoghese, che dietro ai ringraziamenti ufficiali, in un modo elegante e garbato, evidenzia l'altro vero motivo della sua ambasceria, ovvero la richiesta di protezione di tutti i portoghesi, quindi anche dei padri gesuiti, residenti a Macao e nel resto della Cina che ripeterà un'altra volta ancora, ottenendo l'approvazione dell'imperatore solo con un cenno della testa, quindi non con una conferma verbale. L'ambasceria, infatti, non porterà a un gran che, ma ciò che il padre gesuita Parennin loda dell'ambasciatore portoghese è che:

> Ha sempre saputo sostenere l'onore del re suo signore e di tutta l'Europa, agli occhi di una corte [cinese] che fino ad allora aveva parlato solo di tributi e tributari tutte le volte che aveva ricevuto ambascerie. [...] [Metello de Souza] aveva fatto fare in proposito dichiarazioni che erano sempre state considerate qui [in Cina] impraticabili. Ha mostrato la giustezza delle sue richieste mediante la

> magnificenza con cui è apparso. [...] Questa nazione [cinese] non aveva ancora visto un sì gran numero di stranieri che rappresentasse tanto bene la grandezza dei re d'Europa (Vissière 2008, 320).

Parennin – di cui Voltaire nella sua opera *Le siècle de Louis XIV*, aveva evidenziato la fama in Cina sia con l'imperatore Kangxi sia con Yongzheng per la sua saggezza, la bravura come interprete per l'ottima conoscenza del cinese e come diplomatico per le sue conoscenze matematiche, utili a risolvere situazioni complicate di vario genere – ricorda altresì che l'ambasciatore aveva fatto scalo a Macao; una città che a Lisbona, prima della partenza dell'ambasceria, iniziava a non essere vista più tanto bene come territorio d'Oltremare da governare, per via dell'unico motivo religioso, e non commerciale: favorire l'ingresso dei missionari in Cina. Per questo motivo, e visto che nel frattempo il Brasile era il vero interesse economico da parte della corona portoghese, il pensiero di alcuni ministri portoghesi del Settecento è stato quello di pensare di 'abbandonare' la penisola di Macao (cfr. Voltaire 1874, 547). In realtà l'abbandono non avvenne mai e questo territorio continuò a essere governato dai portoghesi fino al 1999.

Dalle ultime due lettere dei padri gesuiti riguardanti l'imperatore Yongzheng apprendiamo altri dettagli interessanti. Nella lettera di padre Contancin, scritta da Canton nel 1725 e rivolta a un altro padre gesuita francese (Étienne Souciet), viene messo in risalto il dispotismo illuminato dell'imperatore Yongzheng. Paradossalmente, il gesuita vede nella Cina dell'imperatore Yongzheng un esempio di stato 'illuminato', tollerante e aperto all'evangelizzazione, un modello di società patriarcale, paterna e sacerdotale e ammira, dell'imperatore, la sua perfezione nel modo in cui governava il popolo cinese, in sintonia con l'immagine del despota illuminato europeo, settecentesco. Vediamo, allora, le parti più salienti della lettera e la raffigurazione dell'imperatore cinese da parte del gesuita francese Contancin, basata sulla lettura della Gazzetta ufficiale cinese dell'epoca e delle informazioni (distorte) in essa riunite:

> Questo imperatore è infaticabile nel lavoro; pensa notte e giorno a realizzare la forma di un saggio governo e a procurare la felicità dei suoi sudditi. [...] [Ad esempio] quest'anno le piogge sono state troppo abbondanti, hanno inondato la provincia di Pechino e il circondario e il prezzo dei viveri è divenuto eccessivo. La principale preoccupazione dell'imperatore è stata quella di aiutare le povere famiglie di soldati che sono a corte e ugualmente attento ai bisogni del suo popolo ha scritto di proprio pugno un avviso in cui parla così ai grandi dell'impero: "Quest'estate le piogge sono state straordinarie. Come potrei godermi un sonno tranquillo sapendo che il mio popolo sta soffrendo? [...] Voi, grandi dell'impero, scegliete ufficiali fedeli, attenti, capaci di assicurare le mie intenzioni e che antepongano il bene pubblico ai loro interessi. [...] Io so che si commettono ingiustizie in questa sorta di distribuzioni, ma sarò vigile: siatelo anche voi. Trattate dunque questi afflitti come vostri figli o come vostri nipoti; siate equi e attenti nella distribuzione dei miei favori". [...] Questo avviso imperiale fu inserito nella gazzetta pubblica e diffuso nell'impero affinché i mandarini e lo stesso popolo fossero informati delle intenzioni di Sua Maestà. Quello che rende la gazzetta della Cina assai utile al

> governo è che vi si mette solo ciò che concerne l'imperatore e siccome il governo cinese è perfettamente monarchico, [...] questa gazzetta non contiene nulla che non possa servire a dirigere i mandarini nell'esercizio della loro carica e a istruire colti e volgo. [...] Nel poco tempo da cui l'imperatore è sul trono, ha promulgato regolamenti che attestano la sua vigilanza e la sua applicazione a ben governare i popoli. [...] Dio voglia ispirargli sentimenti più favorevoli alla nostra santa religione, affinché i pastori [i gesuiti] strappati per suo ordine al loro caro gregge, possano un giorno esservi riuniti (Vissière 2008, 261-75).

In realtà l'imperatore Yongzheng successe all'imperatore Kangxi nel 1723 e promulgò nel 1724 un editto di persecuzione contro la religione cristiana, i cui effetti si videro successivamente, già nel 1725.

Nell'altra lettera, scritta dal padre gesuita francese Moryac de Mailla a Pechino nel 1724, viene messa in risalto la persecuzione contro i cristiani da parte dell'imperatore Yongzheng, e parallelamente, la condizione privilegiata dei gesuiti residenti a Pechino. Nella lettera emergono i timori, le preoccupazioni dei gesuiti nei confronti dei loro confratelli che vivevano nelle varie province cinesi, lontane da Pechino.

Se Moryac de Mailla ritrae la figura dell'imperatore cinese come quella di un persecutore, Voltaire, attento lettore delle lettere dei padri gesuiti, nello specifico delle *Lettere edificanti*[4] lo trasforma in un modello di despota illuminato, in quanto Yongzheng, secondo il filosofo francese, per difendere il proprio impero da una situazione ormai incontrollabile, visto che i gesuiti dopo essere stati bene accolti dall'imperatore Kangxi (ricordato da Voltaire come buono per le sue virtù, tanto da aver permesso ai gesuiti di predicare il cristianesimo, e amante delle Arti europee)[5] avevano creato al loro interno una serie di dissidi, ritenuti pericolosi per la Cina[6], non intraprese delle ritorsioni vere e proprie, ma dopo 'avere avuto la bontà' di ascoltare i suoi funzionari per capire se ci fossero stati dei pericoli a inviare i gesuiti nella provincia di Canton, permise ad alcuni di rimanere a Pechino, ad altri di recarsi a Macao, quindi li fece scegliere, senza infliggere loro delle pene rigorose.

> Yongzheng qui a été si célèbre dans le monde entier par la justice et par la sagesse de soi gouvernement, [...] eut la bonté de consulter les gouverneurs, pour savoir s'il y aurait quelque danger à faire conduire tous le jesuites dans la province de Kanton. En attendant la réponse il fut venir trois jésuites en sa presence et leur dit ces propres paroles: "Vos Européens dans la province de Fokien voulaient

[4] «Les jésuites eux-mêmes avouent dans leurs lettres que pour eux ils n'essuyèrent aucune violence [...]» (Voltaire 1838, 270); «Les jésuites firent graver les figures de ces croix dans leurs *Lettres édifiantes et curieuses*» (Voltaire 1874, 548).

[5] «L'empereur Cam-hi [Kangxi] despotique [mais aussi] célèbre par sa bonté e par ses vertus, permit aus jésuites d'être missionnaires e d'enseigner publiquement le christianisme» (Voltaire 1874, 318).

[6] «Humainement parlant, et indépendamment des services que les jésuites pouvaient rendre à la religion chrétienne, n'étaient-ils pas bien malheureux d'être venus de si loin porter la discorde et le trouble dans le plus vaste royaume et le mieux policé de la terre? Et n'était-ce pas abuser horriblement de l'indulgence et de la bonté des peuples orientaux?» (Voltaire 1838, 270).

anéantir nos lois et troublaient nos peuples; les tribunaux me les ont désérés; j'ai du pourvoir à ces désordres, il y va de l'intérét de l'empire. Que diriez-vous si j'envoyais dans votre pays una troupe de bonzes et de lamas prêcher leur loi? Comment les recevrieux-vous? Vous voulez que les Chinois se fassent chrétiens, votre loi le demande, je le sais bien". [...] L'empereur Yongzheng daigna même en avertir les jésuites; aprés quoi il renvoya la plupart des missionaires à Macao, mais avec des politesses et des attentions dont les seuls Chinois peut-être sont capables. Il retint à Pekin quelques jésuites mathématiciens qui possédant parfaitement le chinois et le tartare. Plusieurs jésuites se caherent dans des provinces éloignées, d'autre dans Kanton même (Voltaire 1838, 270, 271)[7].
L'arrêt fut porté le 10 janvier 1724 mais sans décerner de peignes rigoreuses, sans le moindre mot offensant contre les missionaires: l'arrêt même invitait l'empereur à conserver à Pekin ceux qui pourraient être utiles dans les mathématiques. L'empereur confirma l'arrêt et ordonna qu'on renvoyât les missionaires à Macao[8], accompagnés d'un mandarin pour avoir soin d'eux dans le chemin (Voltaire 1874, 547).

I motivi che portarono l'imperatore Yongzheng a espellere i gesuiti vengono illustrati da Voltaire nella lettera VI delle sue *Lettres chinoises*:

Le couble de l'extravagance était sans doute que les Missionaires, qui venaient tous enseigner la vérité, fussent tous divisés entr'eux s'accussasent réciproquement des plus puants mensonges. Il y avait bien un autre danger: ces Missionaires avaient été dans le Japon le malheureuse cause d'une guerre civile, dans laquelle on avait égorgé plus de trente mille hommes en l'an de grace 1638 (Voltaire 1776, 34).

L'atteggiamento di Voltaire di compiacimento e difesa degli imperatori cinesi non è solo frutto della sua visione idealizzata della Cina, ma del suo contrasto con la religione cristiana da lui definita in più occasioni come 'infame'. La sua immagine della Cina, che trae ispirazione dalle testimonianze dei padri gesuiti, è quella di un paese leggendario e mitico, autentico, visto come epicentro di ogni civiltà, per il modo esemplare e armonioso in cui viene governato, come illustrato da Barbosa (cfr. Barbosa 2010), ma anche, aggiungiamo noi, un'immagine prettamente 'esotica', in quanto lontana, sognata, mai visitata o conosciuta in loco. Non solo, per Voltaire, il 'modello' cinese era un modo per cercare di importare anche in Europa una nuova concezione della storia, una morale senza dogmi religiosi, una visione armoniosa dello Stato, i valori di una sana economia, secondo quanto affermato da Barbosa (cfr. Barbosa 2010). In opposizione ai cattolici che nel Settecento criticavano i cinesi di ateismo, Voltaire intraprende una vera e propria apologia della Cina, come evidenziato da Zhan Shi. Studiando i discorsi di Confucio, degli imperatori cinesi, Voltaire si convince che la Cina sia sempre stata governata da una classe sociale caratterizzata da: intel-

[7] Buona parte di questo discorso riportato da Voltaire lo ritroviamo anche nella lettera di Mailla.

[8] Definita da Voltaire come «une place séparée de l'empire, et dont on a laissé toujours la possession aux Portugais avec garnison chinoise» (Voltaire 1838, 271).

ligenza, deismo, ragione, diventando così un 'modello', un esempio sociale per i regni europei (cfr. Zhan Shi 2007, 6). In realtà, Zhan Shi aggiunge che «ce que Voltaire attribue à la Chine et à la morale chinoise, ce sont les principes des Lumières nés dans son propre esprit» (Zhan Shi 2007, 7).

Di sicuro, tornando al 1724 e all'azione punitiva di Yongzheng, le fonti storiografiche affermano quanto documentato dai padri gesuiti e quanto riferito nella lettera di Moryac de Mailla, che pone altresì in risalto un confronto-scontro tra culture; tra quella europea cattolica (simboleggiata dai gesuiti) e quella cinese:

> Ciò che temevamo da anni, ciò che abbiamo tante volte predetto, è infine accaduto; la nostra santa religione è interamente proscritta in Cina; tutti i missionari ad eccezione di coloro che si trovano a Pechino, sono scacciati dall'impero; le chiese vengono demolite o destinate a usi profani; si pubblicano editti in cui, sotto pena di castighi severi, viene ordinato ai cristiani di rinunciare alla fede e proibito ad altri di abbracciarla. Tale è il deplorevole stato in cui si trova una Missione che da circa duecento anni ci costa tanto sudore e tanto travaglio. Le prime scintille che hanno innescato il fuoco di una persecuzione tanto estesa si sprigionarono nel luglio dello scorso anno [1723] nella provincia di Fokien [sulla costa cinese, in prossimità del fiume delle Perle che separa la Cina continentale dalla penisola di Macao]. [...] Tra le parecchie accuse, le principali affermavano che alcuni europei avevano innalzato un grande tempio [una chiesa] a spese dei loro discepoli, che uomini e donne colà si riunivano senza distinzione [di sesso]. [...] È certo che tali pratiche erano state istituite da pochi anni, con buone intenzioni, ma non è meno certo che ciò dimostrava scarsa conoscenza degli usi e costumi della Cina o mancanza di riguardo verso di essi; gli altri missionari, sia gesuiti sia dei diversi ordini disseminati in questo vasto impero, [...] conoscono la sensibilità dei cinesi sulla separazione delle persone di sesso diverso. Il Tribunale [cinese] dei Riti dà il seguente parere: "gli europei che si trovano a corte sono utili, ma coloro che si trovano nelle province non sono di alcuna utilità: attirano il popolo ignorante, uomini e donne, erigono chiese in cui si riuniscono noncuranti della distinzione dei sessi, con il pretesto di pregare; l'impero non ne trae il minimo vantaggio. Conformemente si devono lasciare a corte quelli che lì sono utili; quanto a coloro che sono sparsi nelle province, se possono rivelarsi utili che siano convocati a corte; gli altri che vengano indirizzati a Macao. [...] Che i templi [le chiese] da essi costruiti siano tutti trasformati in case pubbliche, che si interdisca rigorosamente questa religione. Se in seguito essi si riuniscono a pregare, che siano puniti secondo le leggi". [...] La delibera del Tribunale dei Riti fu presentata all'imperatore il quale il giorno seguente scrisse: "Sia fatto come stabilito dal tribunale dei Riti. Gli europei sono degli stranieri". [...] In seguito, rivolgendosi il principe, fratello dell'imperatore, al padre Moryac de Mailla e ad altri gesuiti, disse loro]: "Che cosa direste [voi Europei] se la nostra gente venisse in Europa e volesse cambiare le leggi e le consuetudini stabilite dai vostri antichi saggi? L'imperatore mio fratello vuole decisamente porre fine a tutto ciò, in maniera efficace. [...] Oh, so che in Cina vengono vari tipi di Europei: alcuni arrivano per il servizio dell'imperatore, altri per il commercio, altri ancora per predicare la vostra legge. [...] So che la vostra questione è assai ingarbugliata ma che cosa direste

> se noi ci trasferissimo in Europa e ci comportassimo come vi comportate voi qui? Lo tollerereste? [...] Non tratteniamo nessuno con la forza, ma non tollereremo nessuno che ne violi la legge e che cerchi di distruggere i nostri costumi. [...] Ecco in sostanza, quanto Sua Maestà disse: "Alcuni europei nella provincia di Fokien volevano distruggere le nostre leggi e confondevano il popolo. [...] Voi dite che la vostra legge non è falsa e io lo credo, [però] le false leggi sono quelle che, con il pretesto di condurre alla virtù, instillano lo spirito di rivolta. Che direste se mandassi un gruppo di bonzi nel vostro paese per predicare la loro legge? Come li ricevereste? [...] Voi volete che tutti i cinesi diventino cristiani: lo esige la vostra legge, lo so bene, ma in tal caso noi che cosa diventeremmo? Sudditi dei vostri re. I cristiani che voi avete reso tali riconoscono soltanto voi, se scoppiassero tumulti non presterebbero ascolto a nessuna voce, salvo la vostra. So bene che al momento attuale non vi è nulla da temere, ma quando le navi approderanno a migliaia o a decine di migliaia, potrebbe nascere disordine. [...] Concedo anche a voi di risiedere qui [a Pechino] e a Canton, per tutto il tempo in cui non darete motivo di lagnanza; se in seguito ne darete, non vi lascerò rimanere né qui né a Canton, ma non voglio nessuno di voi nelle province. L'imperatore mio padre ha perso parecchia della stima dei letterati, a causa della condiscendenza con cui vi ha permesso di insediarvi. Non si deve apportare alcun mutamento alle leggi dei nostri saggi e non accetterò che sotto il mio regno vi sia qualcosa da rimproverarmi su questo punto. [...] Inoltre, non pensiate che abbia qualcosa contro di voi o che voglia opprimervi: quanto faccio ora è in qualità di imperatore; la mia unica preoccupazione è una buona guida dell'impero" (Vissière 2008, 181-90).

Con la morte di Yongzheng il successore Qianlong (1711-1799), continuò la politica sinocentrica del predecessore e come riporta Voltaire, «acheva de contenter la nation en fesant partir pour Macao tous les missionnaires déguisés qu'on peut trouver dans l'empire» (Voltaire 1838, 271), ma si rivelò particolarmente affascinato verso le Arti cinesi ed europee, nonché protettore degli artisti, tanto che un altro padre gesuita, Giuseppe Castiglione/Lang Shining (1688-1766) fu suo pittore di corte dal 1715 al 1766[9]. In realtà Castiglione aveva già esercitato durante il regno dell'imperatore Kangxi, recandosi a Pechino il 17 dicembre 1715 dopo l'obbligatorio arrivo a Macao avvenuto il 20 agosto 1715 in compagnia del gesuita Matteo Ripa[10]. Tuttavia le sue eccellenti doti artistiche che abbinavano abilmente stili pittorici orientali e occidentali vennero riconosciute anche da Yongzheng e Qianlong, il quale arrivò a promulgare, nel 1766, il seguente decreto in suo onore:

> L'Occidentale Lang Shining (Giuseppe Castiglione) cominciò a servire a corte durante il regno di Kangxi. Era estremamente diligente e coscienzioso, tanto da essere premiato con il [mandarinato di] terzo rango. Viaggiando da molto lontano nello spazio e nel tempo, raggiunse quasi l'età di ottant'anni, si ammalò,

[9] Si veda il catalogo della mostra su Giuseppe Castiglione realizzata dal 31 ottobre 2015 al 31 gennaio 2016, a Firenze, presso il Museo dell'Opera di Santa Croce (cfr. Fung Ming-Chu 2015).

[10] Per approfondimenti sulla permanenza macaense di Ripa, si veda Cusati 2012, 39-46.

> ed è venuto a mancare improvvisamente. In seguito al precedente di Dai Jinxian (Ignatius Kögler), Noi, con il presente, gli assegniamo il titolo postumo di Vice Ministro, e destiniamo dalla Corte Interna 300 tael d'argento per l'esecuzione delle sue esequie, in virtù dei suoi eccellenti servizi. L'Imperatore in persona (Fung Ming-Chu 2015, 4).

Castiglione, dal canto suo, non solo ritrasse l'imperatore Qianlong in vari dipinti, oggi provenienti principalmente dalla collezione imperiale Qing conservata a Pechino, ma compose la seguente poesia in cinese, qui riportata in traduzione italiana, dove ritrae la sua vita in Cina al servizio dell'imperatore:

> Ho goduto della grazia di tre imperatori in questa epoca dal massimo splendore.
> Sono orgoglioso di servire l'impero Qing.
> Ho mescolato le tecniche europee ed il bel disegno cinese dai tratti fini.
> Sperando che le mie opere vivaci possano portare le persone ad apprezzare il creato (Fung Ming-Chu 2015, 31).

Figura 1 – Giuseppe Castiglione, *The Qianlong Emperor in Ceremonial Armour on Horseback* (1758), <https://arthistoryproject.com/artists/giuseppe-castiglione/the-qianlong-emperor-in-ceremonial-armour/> (01/22).

2.3 Macao nel Settecento: *Ou-Mun Kei-Leok*

Ou-Mun Kei-Leok. Monografia de Macau[11], nome cinese cantonese del corrispettivo cinese mandarino *Aomen Jilue. Monografia de Macau*, è un'opera in prosa e in versi accompagnata da un ricco apparato iconografico e cartografico, scritta da due funzionari imperiali cinesi, Tcheong Ü Lâm (Zhang Rulin) e Ian-Kuong Iâm (Yin Guangren), stampata in prima edizione in due volumi, in lingua cinese, nel 1751. La seconda edizione, sempre in lingua cinese, uscì nel 1884, mentre al 1801 risale un'edizione xilografata. La prima edizione portoghese ha origine nel 1950, a Macao, curata dal macaense Luís Gonzaga Gomes[12] (1907-1976), scrittore, filologo, sinologo, traduttore, storico, nonché promotore dei rapporti interculturali tra Portogallo e Cina. L'edizione qui utilizzata è la seconda (in lingua portoghese), pubblicata a Lisbona nel 1979, sempre da Gonzaga Gomes, in un volume unico.

L'importanza e l'interesse di questa *Monografia* risiedono nel fatto che il volume è stato scritto da due mandarini dell'antica provincia di Heong San (Canton), inviati dall'imperatore Qianlong a Macao nel 1745, anno in cui si costituì la vice-prefettura di Macao, per controllare e visitare la città, a cui seguirono altre visite nell'enclave asiatica fino al 1746. Quindi, è la prima descrizione cinese, settecentesca, della città di Macao e della sua società europea dell'epoca, bene evidenziato anche da Christina Miu Bing Cheng,

> although it covers only a span of 200 years, it is an indispensable and much-quoted source (from the Chinese perspective) in studies of the early history of Macao, and the interaction between the Chinese and foreigners (Cheng 1999, 45).

Se verso la fine del Cinquecento, tra Macao e Manila, si erano creati i primordi della nascita della sinologia europea, come documentato da Rui Manuel Loureiro, grazie al *Tratado das coisas da China* (1570), quale prima monografia stampata in Europa espressamente rivolta ad argomenti cinesi, il cui autore, Gaspar da Cruz, è ritenuto da Loureiro il primo esempio di sinologo portoghese (cfr. Loureiro 2002a, 10), adesso nel Settecento, lo sguardo si evolve e si inverte: sono i cinesi a osservare e raffigurare la società portoghese di Macao. Per questo la *Monografia* dei due mandarini, insieme alle lettere settecentesche dei padri gesuiti affrontate precedentemente, ci permettono di avere una panoramica più ampia, e completa, della Cina e della città di Macao nel 'secolo dei Lumi', sia da parte europea che cinese.

[11] Nel 2004 la poetessa e artista portoghese Fernanda Dias ha pubblicato *Poemas de uma monografia de Macau*, traducendo dal cinese al portoghese tutte le poesie riunite nell'edizione cinese *Aomen Jilue. Monografia de Macau* (1736). Cfr. Dias 2004. Nel 2010, a Macao, è uscita *Breve Monografia de Macau* tradotta dal cinese al portoghese da Jin Guoping, che permette di colmare delle lacune lasciate da Gonzaga Gomes, grazie alle numerose note fornite da Yin Guangren. Cfr. Yin Guangren e Zhang Rulin 2010. Dunque *Breve Monografia di Macao* è, ad oggi, la versione più attualizzata di *Ou-Mun Kei-Leok*. Per approfondimenti si vedano Zháo Chún Chén 1992; David 2012.

[12] Si ricorda che Luís Gonzaga Gomes ha curato un dizionario cantonese-portoghese uscito nel 1941-1942 e nel 1955 ha pubblicato *P'ou Kuok Si-Leok*, storia del Portogallo, in cinese.

Di sicuro la *Monografia* è il documento più importante in lingua cinese sulla penisola macaense, per la quantità di informazioni in essa riportate e per i documenti ufficiali, in lingua cinese, in essa presenti. Eppure, non tutte le informazioni sono precise o sicure in maniera assoluta, perché riferite in un'epoca in cui i cinesi consideravano altezzosamente la Cina e il proprio imperatore (per la politica sinocentrica portata avanti da Qianlong a cui abbiamo fatto menzione precedentemente), e per questo alcune notizie a volte suonano come arroganti o insolenti (nei confronti degli europei) oppure sono state appositamente deturpate dai mandarini per un sentimento di orgoglio e fierezza nei confronti del proprio paese.

L'opera è stata tradotta in portoghese da Gonzaga Gomes, ma racchiude al suo interno caratteri cinesi arcaici (in disuso nella lingua cinese odierna) scritti in stile erudito e senza punteggiatura; per questo la comprensione di tali parti in lingua cinese è alquanto difficile. L'opera è accompagnata anche da poesie e raffigurazioni descrittive della città da parte di altri autori (non solo dei due curatori del volume), da una serie di note che servono a facilitare la comprensione testuale ed è strutturata in tre sezioni: topografia; amministrazione; stranieri di Macao. Dei due autori sappiamo che la *Monografia* è stata avviata da Ian-Kuong Iâm, per poi essere completata da Tcheong Ü Lâm, usando alternativamente il loro nome di battesimo, lo pseudonimo o l'eteronimo, rispettivamente: Ian-Kuong Iâm (nome di battesimo), Peng-Ngam (pseudonimo), Fu-Tch'eong (eteronimo); Tcheong Ü Lâm (nome di battesimo), Ü Lam (pseudonimo), Üan-Su (eteronimo). Inoltre dall'apparato paratestuale apprendiamo che la maggior parte delle informazioni relative ai primi contatti commerciali tra Portogallo e Cina, riportate nella *Monografia*, provengono dalla *História dos Ming*.

Seppure entrambi eruditi e rispettosi dei principi confuciani (servire l'imperatore e praticare i doveri filiali, indicati nel testo), come richiesto per la formazione di un buon mandarino, nella *Monografia* emergono delle lievi sfumature tra i due funzionari e degli aneddoti. Ian-Kuong Iâm, deceduto a 68 anni, è stato autore di opere in prosa e versi compilate in stile arcaico e moderno: «durante a sua existência não houve livros que não tivesse lido. Compunha versos suaves e harmoniosos, com as mais delicadas subtilezas dos poetas da dinastia Tang» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 19). Fuori dall'orario d'ufficio, amava i luoghi tranquilli e in compagnia di letterati, sorseggiando il 'vino'[13] (il cosiddetto 'nettare degli dei'), scriveva le sue composizioni liriche che poi recitava, seguendo in questo, lo stile dei poeti cinesi di epoca Tang. Tcheong Ü Lâm, considerato un 'talento universale', non solo per le sue doti applicate a ogni incarico ricevuto (coraggio, saggezza, capacità di risolvere le situazioni più difficili), ma anche per quelle artistiche (amava leggere qualsiasi libro, spaziando dall'ambi-

[13] A differenza del vino d'uva importato in Cina dai portoghesi, e ricordato nella *Monografia* dai due funzionari, il vino qui indicato è ottenuto dalla fermentazione di cereali presenti in Cina fin dall'epoca più antica, tra cui sorgo e riso, e celebrato in letteratura dai poeti della dinastia Tang, soprattutto da Li Bai per 'evadere' dalla realtà quotidiana e dalle futili cose della vita terrena (cfr. Abreu 1996, 36).

to militare, a quello legislativo, economico, letterario), è stato autore anche lui di opere in prosa e versi, ricorrendo a vari stili e arrivando a crearne uno suo. Morì a 61 anni, ma sulla sua tomba, per mantenere viva la sua memoria, uno dei figli scrisse il seguente epitaffio:

> Manteve admiravelmente o prestígio do seu cargo oficial, governando os mares e os rios, tranquilizou a população do interior e abrandou os bárbaros exteriores. Para com o país foi diligente e os seus escritos tiveram mérito (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 38).

In questa sede ci limiteremo a illustrare le parti essenziali della *Monografia* per comprendere meglio la realtà storico-sociale della città di Macao nel Settecento.

Innanzitutto, il nome della città. Nella *Monografia* viene ricordato sia il nome portoghese (Macao) sia quello macaense (Ou-Mun)[14], che corrisponde in italiano a Porta della Baia, perché i navigatori portoghesi, nel Cinquecento, arrivarono in prossimità della Baía da Barra, ritenuta la zona (la 'porta') di accesso ufficiale per entrare a Macao dal fiume delle Perle che bagna la costa occidentale della penisola. Da una prima descrizione della città apprendiamo che all'epoca faceva parte del distretto di Canton, e per questo, tutte le navi dei mercanti stranieri che si recavano a Canton dovevano obbligatoriamente passare dalla penisola macaense (cfr. Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 281), perché arrivare a Canton via mare significava navigare il fiume delle Perle dalla foce, ovvero all'altezza di Macao, verso nord.

> Pelo facto de existirem, ao sul desta baía, quatro ilhas que surgem do mar, separadas umas das outras, se deu a este sítio o nome de Ou-Mun (Porta da Baía), onde existem duas colinas que ficam uma em frente da outra, formando como que uma porta. É uma terra que bate nas costas e segura pela garganta (isto é, de alta importância estratégica). No sítio chamado Ou (Macau) presentemente, os bárbaros *sâi-ieòng* (portugueses) e *i-tái-lei-á* (italianos) residem no arco formado pelo mar. [...] Os bárbaros de Macau, da raça do oceano ocidental, desde que vieram no ano de 1552, pagavam anualmente de aforamento 515 *mân*. Há uns duzentos anos que estão. As suas famílias são em número de 420. Brancos são os senhores e negros os escravos. Dentro da cidade encontram-se 150 soldados, havendo também uma autoridade para tratar dos assuntos militares, um tesoureiro, um juiz, un carcereiro, um dirigente geral dos sacerdotes bárbaros. A sua religião denomina-se de T'in-Tchu (Senhor do Céu). A sua ocupação é o comércio marítimo. Os mais sagazes cultivam a arte do governo do Céu havendo para isso oito templos [igrejas]. Quanto a fortalezas há seis. Há pavilhões e redutos, e muralhas e baluartes que se correlacionam entre si. [Mas] os sábios [chineses], preocupando-se com o aspecto das alterações que sofre o mundo, insistem, profundamente ansiosos, de que os lugares exteriores da China devem, tanto no Verão como no Outono, ser cuidadosamente vigiados. Os bárbaros

[14] Sull'etimologia portoghese, cantonese, macaense, del nome della città di Macao, si rimanda a Braga 1949; Batalha 1987; Gomes 1986; Jin Guoping e Wu Zhiliang 2009.

> vêm de longínquos mares para negociar. São ambiciosos e astutos e difíceis de se submeterem. Os ladrões, os traidores e os que furtam através das portas e janelas saem e desaparecem como peixes e pássaros (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 46, 51-3).

Da questa descrizione della città, emergono dei primi aspetti significativi: in primo luogo viene sottolineata l'importanza strategica e difensiva della città di Macao, per la sua conformazione geografica, esterna, attorniata da montagne, isole e isolotti, e per le fortezze, i baluardi, le muraglie, presenti al suo interno. A questo si aggiunge un'osservazione molto attenta dell'organizzazione militare, sociale e religiosa dei portoghesi di Macao (la religione cattolica viene designata come 'Signore del Cielo'), insieme alla presenza di schiavi neri africani (*cafres*) che venivano portati dai portoghesi fino in Cina sulle loro navi, perché servivano come domestici (cfr. Tang Kaijan 2002, 143). Una rapida descrizione degli schiavi africani ci viene fornita anche nella *Monografia*, dove la loro natura umana viene messa in discussione dai cinesi per via della loro fisionomia abbinata al colore scuro della pelle: «o corpo destes é inteiramente negro como a laca. O seu lábio é vermelho e os dentes brancos, sendo bastante parecidos com seres humanos. São os chamados *kuâi-nou* (escravos dos diabos)» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 207-8). In terzo luogo, i due funzionari imperiali ricostruiscono la storia della presenza portoghese a Macao[15] a partire dal 1552 (in realtà la data corretta è 1557, come sappiamo), ricordando così che il territorio macaense era gestito dai portoghesi già da ben duecento anni. Ma questo dettaglio storiografico viene abbinato ai timori dei cinesi più anziani (i 'saggi') che nel Settecento avrebbero preferito maggiori controlli e restrizioni nei confronti dei portoghesi, che di fatto rimanevano degli stranieri in territorio cinese. Al riguardo, la domanda che si pone lo stesso Ian-Kuong Iâm è alquanto significativa: «Residindo nela [na província de Canton] os bárbaros do exterior, como é possível deixar relaxada a sua vigilância?» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 281). La necessità di rafforzare i controlli viene supportata, nella *Monografia*, in ambito letterario, da una poesia anonima in cui viene sottolineata la diffidenza nei confronti degli 'stranieri' poiché frequentemente provocavano ostilità, e per questo andavano 'addolciti' con l'osservanza delle leggi cinesi: «os estrangeiros frequentes vezes provocam hostilidades. / Os portugueses há muito que escondem, neste sítio, tropas e armamentos. / Mas desde que se lhes ensinem o que é a amizade, não haverá complicações» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 53); «um dia (Macau) foi usurpada pelos negociantes estrangeiros» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 54). In ambito storiografico, la necessità di cui sopra è registrata in vari atti imperiali emessi per intervenire sulla difesa delle frontiere e delle zone costiere con una serie di divieti da imporre ai

[15] Per approfondimenti sulla storia della presenza portoghese a Macao a partire da fonti e documenti del XVI secolo, portoghesi oppure portoghesi e cinesi, si vedano almeno Loureiro 1997; Loureiro 2000; Loureiro 2002b; Usellis 1995; Fok Kai Cheong 1996.

portoghesi, a favore del ripristino di un concetto tutto cinese di 'pace', 'armonia', 'tranquillità', venuto meno con l'arrivo dei 'barbari' a partire dal Cinquecento.

Tali diffidenze riguardavano non solo la lontana provenienza d'origine dei portoghesi, ma anche alcuni dettagli caratteriali, tra cui l'astuzia e la determinazione a ottenere ciò che volevano, che non piacevano ai cinesi più conservatori. La parola, 'barbari' (*bárbaros*), si ripete in tutta la *Monografia* insieme al termine 'stranieri' (*estrangeiros*), perché sinonimo di occidentali, inclusi i portoghesi (anche se per i cinesi, i portoghesi sono sempre stati gli unici 'amici' occidentali da aiutare e difendere dagli attacchi degli altri 'barbari occidentali'). Ma nella *Monografia* apprendiamo la conferma di un dettaglio che già nel Cinquecento aveva portato a un capovolgimento dei ruoli nei rapporti tra portoghesi e cinesi: per i funzionari cinesi, sono i portoghesi a essere 'barbari' per le abitudini, l'abbigliamento, alcuni oggetti (come gli occhiali) ritenuti 'strani', o comunque curiosi, perché diversi da quelli cinesi, come ripetuto nei discorsi e in alcune poesie, ora in modo esplicito, ora in modo implicito, a volte attraverso metafore, che riportiamo di seguito, in modo succinto:

> Esta gente (os Portugueses) é da raça branca, de alto nariz, os olhos verde-escuros, mas sem brilho. Não deixam crescer a barba e o cabelo e que seja preto ou branco, deixam-no cair da cabeça até ao pescoço. […] Actualmente o número de bárbaros é cerca de dez mil. A sua índole é ardilosa, o seu vestuário estranho, e as suas espadas aguçadas e os tiros das suas peças reboam ultrapassando montanhas e mares. […] Quanto à comida e à bebida (os Portugueses) gostam do doce e picante. Não usam bancos, mesas ou faichis (pauzinhos). Quando comem comida muito misturada empregam infalivelmente a mão esquerda, tirando-a com os dedos. […] Quanto à indumentária, os homens usam feltro preto para chapéu e amolgam-no, formando três bicos e ornamentando-o com placas douradas, em forma de flores, parecendo-se com um cesto de vime. Como regra de vestir, a parte superior não ultrapassa a cintura e a parte inferior não passa de joelhos. A camisa é feita de pano branco. As mangas chegam até à altura do pulso e são dobradas em forma de flores de loto. Calçam sapatos de couro preto e trazem armas curvas de ouro e prata (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 270, 105, 208, 209).

> De países ocidentais veio o estranho objecto
> com o qual temporariamente se consegue distinguir
> aquilo que as enevoadas pupilas vêem turvadamente.
> Os óculos são por si mesmo brilhantes.
> Tornam nítidos os objectos que se vêem indistintamente
> (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 252).

Una poesia di Tcheong Ü-Lam si rivela particolarmente significativa, al riguardo, perché ritrae l'esperienza personale vissuta dal funzionario cinese in una casa portoghese, a Macao, durante la sua permanenza nell'enclave asiatica, e i dettagli positivi e negativi da lui raffigurati derivano dall'osservazione della realtà interna (della casa) e di quella esterna (dalle finestre). Fin dal primo verso parla di 'strane abitudini', soffermandosi sugli usi diversi tra occidentali e

cinesi e sulla descrizione di alcuni oggetti altrettanto diversi tra le due culture, come ad esempio le tende che si agitavano per via del vento (un dettaglio a lui sconosciuto e inusuale). La famiglia portoghese che lo aveva ospitato, seppure considerata onesta e non volgare, viene paragonata a una famiglia di 'macachi' per l'abitudine a muoversi animatamente, spesso parlando a voce alta, gridando e agitandosi 'come le scimmie', secondo l'opinione del funzionario cinese, e tutti i componenti non emanavano un buon odore. Dal cortile al terrazzo avverte odori definiti 'nauseabondi' perché mai sentiti prima oppure perché derivanti dalle diverse abitudini culinarie tra le due culture. Ritiene frivole molte usanze portoghesi, tanto da temere che potessero pregiudicare, nel corso del tempo, le usanze cinesi e arriva a chiedersi se i portoghesi siano 'buoni' come gli spiriti benigni (i geni). Infine rimane colpito dal numero elevato di domestici, tanti come i 'diavoli neri' (gli schiavi) (cfr. Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 210-12).

Per quanto riguarda l'ambito religioso, da un lato, i due funzionari sottolineano come la penisola fosse ancora abitata, nel Settecento, da portoghesi e italiani, dove per 'italiani', intendevano i padri gesuiti che già nel Cinquecento avevano vissuto a Macao, tra cui padre Matteo Ricci (morto nel 1610 a Pechino), Alessandro Valignano, insieme a religiosi italiani di altri Ordini (francescani, domenicani, agostiniani). E nella *Monografia*, il ricordo di Ricci è accompagnato a quello più generico sui 'matematici' italiani del Settecento (ovvero i padri gesuiti che avevano approfondite conoscenze dell'ambito scientifico), con descrizioni a volte dubbie (mettendo quasi in discussione la reale presenza di Ricci in Cina e l'altrettanto reale successo ottenuto alla corte imperiale cinese), in altri casi certe, sia in prosa che in versi:

> Houve em tempos um Lei-Má-Tau (Mateu Ricci), que dizia ser gente do Grande Oeste e que residiu em Macau durante vinte anos. […] No ano de 1602 Lei-Má-Tau (Ricci), quando principiou a trazer os produtos oficiais, entrou na corte, de 24 de janeiro de 1601 por intermédio de Má-T'óng. […] Ricci era o senhor absoluto das línguas falada e escrita chinesas. A sua barba era roxa, os seus olhos verdes e o seu rosto encarnado como as flores de pessegueiro. Tinha mais de cinquenta anos mas parecia-se um indivíduo de vinte a trinta anos. Encontrando-se com as pessoas não deixava de as saudar por cortesia. Por isso, essas pessoas gostavam de se relacionar com ele. Quanto às suas artes, ocupa o primeiro lugar o *lêk-hók* (estudo do calendário) que hoje é conhecido por *sâi-fát* (método ocidental). Foi Ricci quem o introduziu (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 110, 158, 254).

> Os matemáticos chamam-se hoje "pequenos Hei-Uó".
> Os sons por eles pronunciados também se transformam em letras.
> Vou tentar fazer uma canção sobre a cruz de Jesus.
> No templo do Senhor entoa-se a extraordinária música do Céu.
> Bimbalham os sinos, e gemem os órgãos com sons altos e baixos.
> Fora das portas da cidade desabrocham as rosas.
> O vinho dos cálices é derramado sobre o Extremo Ocidente
> (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 207).

Un'interessante testimonianza sulla presenza dei gesuiti nella città di Macao del XVIII secolo, che esula dalla *Monografia*, ci viene fornita dalla relazione di padre Viani relativa alla legazione pontificia di Carlo Ambrogio Mezzabarba (1685-1741), legato pontificio in Cina per conto di Clemente XI e del re portoghese João V, che

> avrebbe dovuto portare a termine la missione già affidata senza successo nel 1700 a Carlo Tommaso Maillard de Tournon, cioè abolire i riti cinesi nei confronti dei quali nel frattempo era stata ribadita la condanna dalla costituzione pontificia *Ex illa die* (1715) (cfr. Di Fiore 2010).

La legazione di Mezzabarba in Cina, durante il regno dell'imperatore cinese Kangxi, durò un anno dal 25 marzo 1720 (anno della partenza da Lisbona), al 9 dicembre 1721 (anno del rientro in Portogallo). L'arrivo a Macao risale al 26 settembre 1720 e la permanenza macaense durò sei mesi, come indicato nella relazione. Il resto del tempo è stato vissuto dal legato pontificio tra Canton e Pechino, dove venne ricevuto dall'imperatore Kangxi in più di un'occasione.

> Questa mattina, 25 settembre, per tempo è ritornato il capitano alla nave portando al legato lettere di complimenti del Vescovo, Governatore e Senato. [...] Portò di più le seguenti notizie, cioè d'essere morto il padre Giuseppe Provana gesuita, poco dopo passato il Capo di Buona Speranza, il cui corpo però era stato trasportato in Cantone [Canton] dalla Nave sulla quale era imbarcato, d'essere morto in Pechino il padre Kiliano Stuffino, d'essere arrivati a Cantone li padri Cesati e Ferrari Barnabiti poco tempo prima e finalmente essere arrivati in Cantone poco prima di noi li padri Calchi ed Alessandrini Barnabiti col Signor Giorgio Sciscel scultore venuti in una Nave ostendana. [Al momento dello sbarco al porto di Macao] il Legato fu complimentato dal padre Giuseppe Monteiro provinciale dei Gesuiti della provincia del Giappone (Viani 1739, 4, 5)[16].

Dall'altro lato, nella *Monografia* i dissidi con i cristiani vengono messi in risalto dalla confisca delle chiese, dal rogo di libri e immagini sacre cattoliche, dal divieto di praticare clandestinamente la religione cattolica, dalla distruzione della eterodossia. Soprattutto l'aspetto che più risalta in tutto il volume è il problema dei cinesi convertiti al cattolicesimo che viene avvertito molto negativamente come conseguenza della *mistura* (mescolanza, convivenza) tra cinesi e portoghesi, nonché fonte di preoccupazione ai più alti livelli governativi:

> Macau é o sítio onde vivem misturados os chineses com os estrangeiros. Todos os bárbaros de Macau são adeptos da religião católica, mas a índole dos bárbaros não é sincera, pois recusam entregar os criminosos às autoridades locais [...]. Em todo o sítio de Macau, onde vivem, à mistura, chineses com os bárbaros, é que além dos templos construídos pelos próprios bárbaros para se receberem os ensinamentos da sua religião, existem chineses conversos. [...] É por isso,

16 Per uno studio critico si veda Di Fiore 1989.

> da minha obrigação vir solicitar que seja arrazado ou confiscado o templo dos conversos; que os ídolos e os livros desse templo sejam lançados ao fogo ou que sejam ordenados a sua entrega aos bárbaros; que aos naturais dos distritos não sejam permitidos vir a Macau para praticarem o culto (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 140, 127, 129).

Un caso particolare venne affrontato da Tcheong Ü-Lam in persona e riportato in chiave romanzata nella *Monografia*. In seguito al decreto imperiale emesso per la chiusura delle chiese cattoliche e contro coloro che intendevano abbracciare clandestinamente il credo straniero, infliggendo punizioni conformi alla Legge cinese, i portoghesi si rifiutarono di osservarlo. Al che Tcheong Ü-Lam stilò un documento nel quale spiegava per filo e per segno i pro e contro del decreto, evidenziando i benefici e i pregiudizi e menzionando tutti gli esempi necessari al caso, recandosi di persona dai 'barbari'. I portoghesi, commossi dal suo atteggiamento e capendo le ragioni da lui spiegate, gli abbracciarono i piedi e piangendo, giurarono di chiudere tutte le loro chiese (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 25), ma quest'ultimo dettaglio, come abbiamo appreso dalle lettere dei gesuiti illustrate nel precedente paragrafo, non rispecchia la realtà dei fatti.

Tuttavia, in ambito letterario, alcune poesie mettono in risalto la fisionomia culturale e religiosa lusitana della città di Macao, raffigurando in modo preciso il convento di S. Francesco e la chiesa di S. Paolo, insieme all'orologio, all'organo portoghese e alla raccolta di mappe e dipinti in essa conservati: «no mosteiro de S. Paulo existe uma colecção completa de mapas de mares e oceanos, pinturas em papel, pinturas em couro, pinturas em toda a espécie de objectos de vidro» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 263) – preziose testimonianze di un passato storico-culturale non più visibile a causa dell'incendio del 1835 che devastò l'intera chiesa di S. Paolo[17] lasciando intatta solo la bellissima facciata barocca ricca di simbologia cinese e portoghese. A cui si aggiungono alcune scene di vita quotidiana legate all'osservazione e raffigurazione dell'abbigliamento dei gesuiti della chiesa di S. Paolo:

> Os que chegam, pela primeira vez, a uma terra estranha, procuram, infalivelmente, novidades. / Encontrarão assim pessoas que usam fatos curtos e coletes compridos. / As pessoas que se encontram na encruzilhada são do templo de S. Paulo» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 216)

e di altri ordini religiosi:

[17] Si ricorda che prima dell'incendio, la chiesa e il collegio di S. Paolo, insieme alla Fortezza del Monte, costituivano la cosiddetta 'acropoli' di Macao e i resti archeologici rinvenuti in prossimità della facciata della chiesa documentano il più antico esempio di università occidentale in Estremo Oriente; un modello universitario basato sull'insegnamento di discipline umanistiche e scientifiche, e mirato sia alla formazione di missionari gesuiti e alla loro azione di evangelizzazione in Cina, Giappone e altri paesi asiatici, sia alla creazione di rapporti interculturali con questi paesi asiatici nell'ambito scientifico, artistico e culturale (cfr. Macau Património Mundial [s.d.]).

> os frades de Santo Agostinho rapam o cabelo e cobrem-se com um chapéu de feltro. A sua veste interior é longa e de cor branca. Os frades de S. Domingos não usam barrete. Arrastam um fato comprido que, por fora, é preto e, por dentro, branco. Os frades de S. Francisco vestem um pano grosseiro, atado de um cinto. Usam sándalias de palha» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 219),

ma anche alla celebrazione della messa vespertina del Giovedì Santo, che avveniva in presenza di una moltitudine di persone sia dentro che fuori la chiesa di S. Paolo. Seppure prive di aggettivi di apprezzamento (ad eccezione dell'orologio ritenuto 'magnifico' e dell'organo ricordato per la sua perfetta musicalità), le poesie in questione emanano un'estetica atmosfera di distensiva e armoniosa interculturalità luso-cinese:

Versos sobre o templo de Lán (Convento de S. Francisco)

Os bonzos dizem que, quando se chega à praia
até onde estendem o seu olhar é tudo uma verde vastidão.
[...]
Ao contemplarmos o firmamento, vemos como ele é imenso.
Lá fora ruge o vento não deixando ouvir o soar dos sinos
(Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 217).

Versos sobre o magnífico relógio de S. Paulo

Vem de longe o som do sino do templo,
que é ouvido, por um momento, no meio do sossego.
A Lua soberana mergulha-se no profundo mar.
as nuvens arrefecem-se pelas colinas.
Na quinta vigília, entre a escuridão e a claridade,
são imprecisas as dez mil formas.
Experimentos perguntar aos padres estrangeiros.
Talvez eles nos saibam explicar isto
(Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 215).

O órgão português

O órgão português é semelhante ao *sâng* (gaita) do alcião.
Os seus tubos verdes e dourados estão em lugar de pedaços de bambu.
[...]
Tocando a música no andar superior de S. Paulo,
dentro e fora das dez leis se ouvem sons,
sons que não são semelhantes aos produzidos pelos instrumentos de
cordas de seda, de madeira, mas de metal ou de pedra.
Espalham-se ouvindo-se em toda a ilha [península], sendo grande a sua perfeição.
[...]
Estes instrumentos são produzidos pelos bárbaros de Macau,
e conseguem transformar a guerra em paz
(Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 250, 251).

Versos sobre Macau

O doente está como o coração cansado sendo necessário
quem ampare o exausto companheiro.
O dia seguinte chama-se domingo.
Cheio de fé vou a S. Lázaro implorar os santos.
Inquirindo se poderei regressar.
Em chinês domingo é lâ-pái
(Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 216).

Significativa è un'altra poesia di Tcheong Ü-Lam, in cui l'autore ritrae il suo arrivo a Macao dall'Isola Verde (a nord della città). Solo che, in questo componimento, non ritroviamo l'osservazione e descrizione sociale, realistica, della poesia indicata precedentemente, quanto un'atmosfera estetizzante determinata da alcuni dettagli estetici che includono odori e suoni correlati all'orario serale dell'arrivo (dopo cena) e riflessioni interiori. Il funzionario cinese sente i rintocchi delle campane, vede fumi uscire dalle cucine, uomini occidentali che rincasano con le proprie mogli e i figli, nubi rossastre verso il mare. Dopo di che, tale osservazione della città lo induce a una riflessione sulla religione cattolica e su Matteo Ricci:

Jesus não estranhará o nascimento do declínio dos chineses.
Como pôde Ricci pretender o regresso do antigo esplendor?
O imperador até hoje ainda não fez chover a sua magnanimidade.
As questões de há cem anos foram todas resolvidas de uma só vez,
promulgando-se, então, a ordem que proibe a religião católica de Jesus»
(Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 69).

Si tratta di riflessioni che riguardano sia i dubbi nei confronti della religione cattolica e della figura di Gesù, di difficile comprensione da parte di un mandarino cinese, sia il periodo 'buio' del cristianesimo in Cina sotto l'imperatore Yongzheng, in confronto al periodo di apertura dimostrato nel Cinquecento e nel Seicento (fino al 1644) dai vari imperatori della dinastia Ming, e vissuto da Matteo Ricci; un passato che secondo il funzionario imperiale non potrà più tornare e per questo è inutile rimpiangerlo.

La presenza di altri europei, *in primis* olandesi (*hó-lán*, a volte chiamati anche 'diavoli rossi' per il colore delle loro barbe), nelle acque di Macao, è testimoniata nella *Monografia* dai due funzionari, nella sezione riguardante la loro biografia e da uno dei registri ufficiali, da cui apprendiamo una serie di proibizioni inflitte ai commercianti portoghesi di Macao, tra il 1718 e il 1731, da parte del viceré di Canton:

No ano de 1718 proibiu-se a saída dos barcos mercantes que iam negociar nos mares meridionais; no ano seguinte, foi de novo dado o consentimento aos bárbaros de Macau [portoghesi] e aos cabelos vermelhos (holandeses). Estes povos não podiam ser comparados aos negociantes chineses [...]. O Vice-Rei disse que os barcos dos bárbaros, quando entrassem em Cantão para negociar, deviam retirar os seus canhões e munições e ao entrarem nos portos, deveriam desembarcar as suas peças [...]. No ano de 1726 fixou-se o limite dos barcos dos

bárbaros de Macau de acordo com o pedido do Vice-Rei [...]. No ano de 1731 foi proibido aos barcos portugueses a exportação do ouro (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 111, 112, 115).

Dell'affluenza europea (portoghese e olandese) e asiatica (giapponese) nella città di Macao, abbiamo conferma nella sezione relativa alla presenza straniera nell'enclave asiatico:

> Escrevendo sobre os estrangeiros de Macau, temos a dizer que os há de várias espécies. Os primeiros que erigiram casas para habitar foram os *lóng-kei* (portugueses). Os que disputavam o comércio aos Portugueses foram os Holandeses. Os que se utilizavam de Macau para refúgio de criminosos fugitivos foram os Japoneses (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 170).

Ma da Ian-Kuong Iâm apprendiamo la presenza, nonché gli scontri tra spagnoli (*lui-sông*), inglesi (*iêng-kât-lei*), francesi (*fát-lóng sâi*) nelle acque di Macao, che in più di un'occasione, nel corso del XVIII secolo, cercarono di impossessarsi della penisola, senza riuscirci, per l'appoggio dell'impero cinese a sostegno dei portoghesi, ma anche per la professionalità di Ian-Kuong Iâm che venne scelto appositamente dalle autorità superiori come tramite tra inglesi e portoghesi e come vice-prefetto per controllare la città dagli attacchi spagnoli e francesi. Al riguardo, riportiamo di seguito un dettaglio storico di quanto successo tra il 1744 e il 1746 nelle acque di Macao.

> No ano de 1744 os bárbaros *iêng-kât-lei* (ingleses) assaltaram e pilharam no mar alto os barcos dos *lui-sông* (espanhois), apoderando-se das suas mercadorias e dinheiro e capturando toda a tripulação. Um temporal arrastou-os, porém, até aos nossos mares. Na altura em que Ian Kuong-Iam assumira o seu cargo, as autoridades superiores ordenaram-no que investigasse este caso e, como ele já tivesse tido a oportunidade de tratar vários assuntos de navegação, comunicou que os bárbaros estrangeiros, à vista do Edito Imperial, submeteram-se receosos. As autoridades superiores, reconhecendo o seu talento, propuseram então para que ele fosse nomeado Subprefeito a fim de investigar os mais importantes locais e ancoradouros de Macau e envidar todos os esforços para dominar esses sítios. Mal assumiu este cargo, Ian Kuong-Iam descobriu um barco-patrulha dos *lui-sông*. Receando que os estrangeiros combatessem uns contra os outros, o que constituía uma calamidade para os mares e para a costa, ordenou que viesse à sua presença o chefe dos bárbaros e fez-lhe compreender os princípios de benevolência, perturbando-lhe assim a consciência. Passados dias os bárbaros içaram as velas do barco e partiram. No ano de 1746 os *iêng-kât-lei* voltaram associados aos bárbaros holandeses, nas suas grandes naves de guerra, com o fim de fazerem uma espera e pilharem os barcos de comércio dos *lui-sông*. Os habitantes do litoral encontravam-se aterrorizados. Entretanto, os barcos mercantes dos *fát-lóng sâi*, galgando as ondas, apareceram vindos do sul. Ian Kuong-Iam, profundamente encolerizado, pôs-se à testa dum grupo de funcionários, num barco-patrulha e largou para o mar alto, a fim de os interceptar, atravessando-se-lhes de permeio, tendo, no entanto, ordenado, previamente, ao chefe dos bárbaros de Macau que fosse num pequeno barco explicar-lhes que

> as leis da Corte Imperial eram rigorosamente claras e que dificilmente podiam ser tolerados nas terras do país, bandos de crueis piratas com hirsutas barbas de porco espinho e ferozes ursos vermelhos de horripilante aspecto, por isso que aproveitassem a oportunidade de se retirarem. No dia seguinte, todos os barcos estrangeiros fizeram-se ao largo, e assim se preservou a tranquilidade dos mares, passando os negociantes e o povo a poderem repousar descansadamente (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 17-9).

Ma l'interesse storico dei due funzionari non si limita a ricordare la presenza europea a Macao, si estende alla panoramica, ora in prosa ora in versi, dell'espansione europea in Asia. Ciò significa che vengono elencati alcuni dei possedimenti nel sudest asiatico che in passato erano appartenuti al Portogallo (Ormuz nel Golfo Persico, Calicut in India, isola di Ceylon in India, Malacca in Malesia, isola di Giava in Indonesia), o dove i portoghesi avevano stretto importanti rapporti commerciali (Siam)[18], possedimenti spagnoli, tali ancora nel Settecento (Filippine), e ricordati gli scontri con il maggior nemico dei portoghesi in Asia: gli olandesi. Tutti questi riferimenti storici si configurano come testimonianze letterarie e storiografiche delle complesse politiche commerciali intraprese dalla Cina e dal Portogallo nel Settecento che hanno portato, solo apparentemente, alla salvaguardia della penisola di Macao. In realtà, come spiega Montalto de Jesus, la decisione dei governatori di Macao di aver rifiutato per ben tre volte il commercio con gli altri europei (inglesi, spagnoli, francesi, olandesi, danesi e svedesi) che a partire dal 1757 avevano già la loro sede commerciale a Canton, ha portato non al rafforzamento economico, ma al lento indebolimento della città di Macao e alla mancata possibilità di diventare il primo territorio d'Oltremare improntato su un regime commerciale nuovo e liberale (cfr. Jesus 1990, 109-17).

Altri due dettagli interessanti della *Monografia* riguardano: *in primis*, il mondo operaio e commerciale di Macao composto da carpentieri, operai, negozianti, interpreti (utili tra cinesi e europei) per di più cinesi cantonesi oppure di altre nazionalità asiatiche (malesi, indonesiani e indiani), che risiedevano molte volte in case affittate loro dai portoghesi (cfr. Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 50). Al riguardo, riteniamo che la poesia *Explicando a Macau actual* sia la più indicata per fornire un vero spaccato sociale della città di Macao nel Settecento:

> Vivem os estrangeiros em casas com andares.
> Ardem os incensos[19] dedicados ao Senhor.
> Presta-se o culto no templo de S. Paulo.
> A construída muralha[20] tem aspecto de ser poderosa.
> O chefe dos bárbaros encontra-se no interior da isolada ilha.

18 Per approfondimenti si rimanda a Boléo-Tomé 2012; Biblioteca Nacional de Portugal 2004.

19 L'usanza di bruciare l'incenso è sia cinese, attraverso i bastoncini di incenso che vengono messi fuori dai templi, negli appositi incensieri; sia portoghese, con lo spargimento dell'incenso all'interno delle chiese.

20 Si tratta delle mura antiche della città, di cui oggi esistono ancora dei resti, che un tempo servivano a proteggere interiormente la città di Macao.

A autoridade estrangeira é um Príncipe das Leis.
Fatos vistosos e de cores garridas são usados pelos diabinhos (crianças estrangeiras).
Para dirigirem o navio empregam o telescópio.
E para determinarem a rota, a bússola
(Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 54-5).

In secondo luogo, l'altro aspetto suggestivo riguarda la leggenda di Macao relativa alla Baía da Barra, il luogo dell'arrivo dei portoghesi, nel Cinquecento, in prossimità di una zona collinare che ne ha preso il nome (collina da Barra). La leggenda macaense vuole che le navi dei portoghesi riuscirono ad attraccare in tranquillità grazie alla dea A-Má (dea protettrice dei mari e dei naviganti), la quale dea, travestita da fanciulla, chiese a dei pescatori di essere portata da Fukien (sulla costa cinese bagnata dal lato orientale del fiume delle Perle) a Macao (sul lato opposto del fiume), ma nessun pescatore accolse la sua richiesta, ad eccezione di uno di loro. Allora si scatenò un violento temporale e solo l'imbarcazione del pescatore che trasportava la fanciulla, attraccò senza problemi nella Baía da Barra; tutte le altre imbarcazioni naufragarono. Al momento dell'approdo, la fanciulla scese dalla barca del pescatore e si incamminò verso la collina scomparendo tra le nuvole. Il pescatore allora capì di aver trasportato la dea A-Má e decise di erigere in suo onore un tempio proprio in quella baia (che esiste ancora oggi ed è uno dei luoghi di culto taoista più caro ai macaensi). Il tempio è arroccato sulla collina e composto da una serie di massi (alcuni molto grandi) e su uno di questi è raffigurata una caravella a simboleggiare il luogo di arrivo dei portoghesi, in serenità, grazie alla protezione della dea (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 50).

L'atmosfera estetica, naturalistica, particolarmente cara al Settecento europeo, come abbiamo già avuto modo di osservare nei paragrafi precedenti, è presente anche nella *Monografia*, in altre poesie dei due funzionari relativi all'osservazione paesaggistica della città. Solo che, le raffigurazioni da ciò derivanti, non devono essere paragonate alle poesie naturaliste di Macedo o di altri autori europei del Settecento, perché l'aspetto divergente tra le due culture (cinese e occidentale) del XVIII secolo risiede nel concetto di Natura. Per la cultura cinese settecentesca, raffigurare la natura di una città significava attingere sempre alla tradizione poetica classica di epoca Tang (618-907 d.C.), ovvero all'idea di natura come cosmo pulsante, organismo vivente in continuo movimento; una natura viva con i suoi ritmi che l'uomo osservava estasiato, perché osservare la bellezza della natura significava abbandonarsi alla contemplazione dell'esteriorità (la realtà circostante) e della propria interiorità (umana). La natura è un mondo variegato da osservare e da raffigurare in poesia perché ritenuta (in epoca Tang) la chiave di accesso alla realtà; per questo le poesie di epoca Tang parlano della natura e degli stati d'animo dell'essere umano ad essa correlati, e il poeta, spesso, arriva a incarnare la figura del pittore, tanto le descrizioni poetiche sono precise e basate sull'osservazione diretta della natura. Non dimentichiamo che proprio nella Cina del Settecento, sotto l'imperatore Kangxi, l'autore cinese Sun Zhu arriva a compilare la prima grande antologia di epoca Tang intitolata *Tre-*

cento poesie Tang, pubblicata nel 1764. Ciò significa che, nonostante la letteratura cinese del Settecento prediliga l'opera in prosa (racconti e romanzi *in primis*), in ambito poetico la tradizione di epoca Tang continua a rimanere viva e a essere riscoperta, perché i temi celebrati nella poesia Tang sono dei temi classici e per questo recuperati nella letteratura cinese di ogni secolo, anche del Settecento[21].

Nel periodo autunnale, secondo Tcheong Ü-Lam, Macao evoca malinconia: allo zenit il sole emana i suoi raggi offuscati, nella baia le nubi si dissolvono, i frutteti emergono come una scacchiera, l'acqua cade rumorosamente, da lontano, e attraverso le finestre si vedono i boschi illuminati e i fiori dei banani che ondeggiano (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 56). Ian-Kuong Iâm riprende tale descrizione autunnale della città mettendo in risalto un'isola solitaria (ad essa prospiciente) che sembra inserita in una foglia di loto verdeggiante il cui gambo dorato è rivestito di rugiada di giada caduta dal cielo. In mare, grandi imbarcazioni accompagnano le onde, i grilli cantano al tramonto, «as belas paisagens emocionam-nos e levam-nos a meditar sobre o Outono. / É por isso que a península nos parece um quadro emoldurado de nuvens brancas» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 56). Con quest'ultima citazione, l'autore mette in evidenza quel legame simbiotico tra natura ed essere umano, tipico delle raffigurazioni poetiche e pittoriche cinesi di epoca Tang.

In altre due poesie, Ian-Kuong Iâm e un altro autore descrivono due monumenti architettonici della città, nonché simboli occidentali di Macao: il faro e la fortezza da Guia, ma anche in questo caso, l'aspetto architettonico è attorniato da elementi naturalistici, tanto da sembrare più un dipinto che una poesia:

Da Guia avista-se, até ao extremo do horizonte.
Mil árvores, confusa e abundatemente ilumindas.
A claridade alumia o mar provocando faíscas.
Incendeia-se o Céu num clarão, reunindo-se as nuvens [...].
As cintilações do farol embelezam a purpúrea atmosfera
(Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 214).

Il faro è sempre stato, dal Cinquecento, il simbolo marittimo di Macao perché quando le navi lo avvistavano dal mare aperto, sapevano che erano giunte alla meta, ed essendo stato costruito su una delle colline della città, sovrasta la penisola illuminandola ogni notte. Nel caso della fortezza, il riferimento all'edificio in sé proviene solo dal titolo della poesia, mentre al livello testuale viene raffigurato l'incantevole panorama marittimo che si può osservare dalla sommità della fortezza:

O firmamento não voga à força das águas.
O fundeadouro dos barcos fica ao largo de S. Paulo.
A porta das marés encontra-se no meio de Sâp-Tchi (Canal da Taipa) [...].
Chegam mercadorias estrangeiras vindas de Leste e Oeste
(Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 214).

[21] Per approfondimenti sulla poesia cinese di epoca Tang e sul suo recupero nel Settecento si rimanda a: Idema e Haft 2000; Arena 2007.

Un ultimo aspetto interessante messo in risalto dai due funzionari è l'osservazione, in modo generico, delle donne, *as damas europeias*, e dei bambini portoghesi, da cui apprendiamo una serie di informazioni sul loro abbigliamento e sulle abitudini dell'epoca. A prescindere dal fatto che la presenza di donne portoghesi a Macao, all'epoca, non era molto comune perché fin dal XVI secolo i portoghesi tendevano a sposarsi in loco con donne asiatiche, sappiamo che i mercanti portoghesi, insieme agli alti funzionari pubblici, grazie alla redditizia attività commerciale, arrivavano a comporre l'aristocrazia della città, abitando in grandi case ammobiliate con pregiati oggetti e mobili di provenienza asiatica (cfr. Cartwright 2021; Czopek 2014). Le 'donne europee' raffigurate nella *Monografia* (o almeno la maggior parte di esse) sembrano appartenere a tale aristocrazia, portoghese e cattolica, perché indossano vesti molto larghe in broccato con fantasie diverse, portano con sé denaro e pugnali per proteggersi da eventuali attacchi, abbelliscono i capelli con gioielli. Frequentemente camminano per strada con delle rose tra le mani come segno di devozione nei confronti della Vergine Maria. Sono molto apprezzate nell'organizzazione e gestione casalinga. Apprendiamo inoltre che anche nei mesi invernali indossavano solo una camicetta che arrivava fino alla vita, usano acconciature, portano braccialetti e sono solite coprire la testa con un velo (*kân-mán*) quando escono di casa. Hanno l'abitudine di ricamare e preparare dolci. I bambini portoghesi, dal canto loro, imparavano la lingua cinese come conseguenza della lunga permanenza nella penisola macaense, e per quanto riguarda l'abbigliamento vengono ritratti, dai funzionari, con abiti dai colori sgargianti oppure di seta azzurra (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 54, 55, 60, 209).

L'artista e poetessa Fernanda Dias spiega come tale rappresentazione femminile nella *Monografia* sia da interpretare «como um retrato que se torna testemunho das culturas em diáspora que Macau acolhia no século XVIII» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 342), accentuando, invero, l'attenzione sul legame tra poesia e pittura e sul procedimento di 'decodificazione' delle poesie in immagini, rintracciabili nella *Monografia*. Per Fernanda Dias è possibile che i due funzionari si siano realmente ispirati, per le loro poesie, da ciò che vedevano per le strade di Macao (genti europee, vestiario occidentale, merci di altre città asiatiche dove gli europei si erano installati all'epoca), ma è altrettanto possibile che abbiano consultato dipinti e illustrazioni, così come ascoltato descrizioni riportate da terzi, creando dei componimenti lirici «numa sábia mistura de vivência e de saber» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 342), dando vita a un'altra forma di 'illusorio esotismo', come definito dalla Dias.

2.3.1 La fisionomia europea, femminile, della città di Macao nel Settecento

L'osservazione delle donne portoghesi di Macao, riferita nella *Monografia*, ci porta ad ampliare brevemente questo aspetto descrittivo, indicando di seguito alcuni esempi di donne illustri, europee, che hanno realmente vissuto o soggiornato a Macao nel Settecento, di cui il padre gesuita Manuel Teixeira ci fornisce interessanti informazioni (cfr. Teixeira 1974).

Un primo esempio, storico, è quello di Maria de Moura Vasconcelos (1699-1714) – figlia di un commerciante portoghese di Macao e orfana di madre, con un bisnonno portoghese e una bisnonna giapponese. A Macao, nel 1706, conobbe il capitano António de Albuquerque Coelho (cfr. Martins 1998), arrivato a Macao da Goa per incarichi amministrativi, con il quale si sposò nel 1709 (quando lei aveva solo dieci anni), dopo una serie di litigi con i parenti di lei e un duello con un altro pretendente della giovane, dal quale il capitano ne uscì ferito e con un braccio amputato, ma salvo grazie a un chirurgo inglese arrivato nel frattempo a Macao nel 1708. Fu un matrimonio che durò poco, visto che lei morì nel 1714; tuttavia la loro storia d'amore così particolare per la notevole distanza di anni, ma così forte per i sentimenti reciproci, nonostante le varie avversità che dovettero affrontare, rimase impressa nella tradizione orale macaense in veste di *cantiga*:

não é tão formosa
nem tão bem parecida
que por seu dinheiro
Maria arma tanta briga

e nel creolo (*patois*) di Macao, sotto forma di commento, raccontato da una anziana signora macaense (*nhonha*) negli anni '30 del Novecento: «amor de antigo san amor divera, nunca san comi di hoje; amor nunca san brinco» (amor antigo é amor deveras, nunca é como hoje; amor nunca é brincadeira), ovvero l'amore antico è vero amore, non come oggi; l'amore non è mai uno scherzo.

Un altro esempio, a metà tra storia e finzione letteraria, è quello di Marta da Silva Merop (1766-1828), la cui vita è stata ripresa, in chiave letteraria, da Austin Coates (autore inglese vissuto a Hong Kong e morto in Portogallo) nel suo romanzo storico *City of broken promises* (cfr. Puga 2009). Figlia di genitori *gentios*, ovvero macaensi (presumibilmente cinesi per i tratti asiatici della fanciulla), abbandonata sui gradini della chiesa di São Domingos a Macao, dopo pochi giorni di vita, Marta forse è stata venduta a tredici anni come prostituta (ma su questa notizia non esistono prove sicure). Analfabeta, priva di qualsiasi bene materiale, successivamente diventò una delle donne più ricche di Macao (cfr. Puga 2007, 41, 42) e anche una delle figure femminili che hanno contribuito di più alla crescita economica della città, alla quale è sempre rimasta affezionata fino alla morte. La ricchezza di Marta dipese dal matrimonio contratto nel 1780 nella chiesa di S. Paolo a Macao, con l'ufficiale anglo-olandese della Compagnia delle Indie Orientali Thomas Merop che durò fino al 1795, anno in cui il marito si ammalò gravemente, tanto da dover tornare a Londra, dove morì. Lei continuò a vivere a Macao fino alla morte sopraggiunta nel 1828. Nel testamento lasciò scritto di essere cittadina e nativa di Macao, nata da genitori autoctoni (cinesi macaensi) e sposata a Thomas Merop.

Un ultimo esempio, che potremmo definire tragicomico, come nelle migliori *pièces* teatrali, è quello di Afanasia do Niloff (di origine russa) che si imbarcò con il barone ungherese Benyowsky dalla Kamchatka (Russia orientale) su una nave che li portò a Macao nel 1771, ma lo stato di salute della maggior parte dell'e-

quipaggio, di nazionalità polacca e russa, era talmente pietoso che molti di loro morirono all'arrivo a Macao. All'epoca dell'imbarco, il barone era ufficialmente sposato, per questo motivo lui e Afanasia (la sua amante) adottarono un duplice travestimento per non farsi riconoscere: il barone indossò abiti femminili, mentre lei si travestì da uomo e cambiò il nome con quello maschile di Achille. Al momento dello sbarco a Macao, Afanasia morì dopo poco per via dei problemi di salute contratti durante la lunga traversata durata sei mesi, mentre lui riuscì, in modo sempre rocambolesco, a salpare su un'altra nave per il Madagascar (dove la moglie lo raggiunse dall'Ungheria), trasferendosi successivamente in America, per ritornare definitivamente nel Madagascar.

Questi tre esempi, molto rapidi, li abbiamo voluti raccontare per mettere ulteriormente in risalto, diversamente dai manuali di storia o dalle fonti storiografiche analizzati precedentemente, la fisionomia multiculturale, europea, della città di Macao nel Settecento, attraverso tre esempi di donne illustri che loro malgrado, o per loro fortuna, hanno contributo a scrivere la storia di questa città asiatica. Nel Settecento, Macao era una città viva dove attraccavano navi provenienti da ogni parte d'Europa per motivi diversi: politici, commerciali o per fuggire dalla propria realtà di origine. Non a caso, all'epoca, Macao era ancora conosciuta con l'epiteto di 'città del loto', come indicato in due poesie della *Monografia de Macau*[22], dal fiore simbolo di pace, accoglienza, e amicizia tra portoghesi e cinesi, *lato sensu* tra Oriente e Occidente; 'un'amicizia' avviata nel Cinquecento e protratta fino ai giorni nostri, di cui il loto continua a essere il simbolo della città, come indicato nella bandiera e in varie opere artistiche sparse per la città.

> O cume da colina de Loto, em vindo a tarde, resplandece fulgurantemente.
> Ao espalharem-se avermelhadas nuvens dir-se-ia que os pavilhões se aproximam de mim.
> A névoa da fronteira infiltrara-se na espessura do florido bosque.
> A inspiração literária é uma riqueza concedida pelo Céu.
> As labaredas impregnam o crepúsculo e perfeita beleza.
> Dificilmente se diferencia a obra do Criador
> (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 48).

[22] «Não há muito que o Loto se distingue da terra / onde vivem de mistura chineses e bárbaros. / Os negociantes chineses são todos do sul. / Os rios, as montanhas e os cinco picos / pertencem todos a um mesmo sistema. / Todos os países enviaram para aqui livros / [...]» (Tcheong Ü Lam e Ian-Kuong Iâm 1979, 55). In questa poesia il riferimento simbolico del loto è usato anche in maniera retorica, per evidenziare sia la convivenza tra portoghesi e cinesi sul territorio di Macao, quanto le diffidenze e i timori dei cinesi nei confronti dei 'barbari' stranieri. Tuttavia il sentimento di 'amicizia' si può evincere dall'aspetto naturalistico secondo cui ogni fiume o montagna appartiene alla medesima realtà morfologica luso-cinese, o meglio, euro-asiatica della città, e da un aspetto culturale: la penetrazione a Macao di tanti libri provenienti dall'Occidente (da vari paesi occidentali, non solo dal Portogallo) e questo è interessante perché denota la cultura libraria internazionale di Macao nel Settecento. In base al rango degli europei che rimanevano a Macao per periodi più o meno lunghi, era frequente che alcuni di loro donassero alla città dei propri libri in varie lingue europee che poi confluivano nelle biblioteche private dei macaensi più facoltosi, in attesa della prima biblioteca pubblica di Macao inaugurata solo nel 1895.

2.4 Iconografia settecentesca di Macao

Nel corso del Settecento, come conseguenza degli intensi traffici commerciali tra la Cina e i paesi europei, molti furono i pittori occidentali che soggiornarono a Macao, Canton e nelle zone costiere limitrofe, da cui scaturirono interessanti dipinti relativi alla vita quotidiana, agli usi e costumi, a raffigurazioni paesaggistiche dei luoghi da loro visitati, che riproducono un significativo spaccato sociale cinese o europeo, della realtà storica del Guangdong (Hong Kong, Macao e Canton) all'epoca della dinastia Qing. Usando un'espressione ormai consolidata nell'ambito iconografico di quest'area meridionale della Cina, si tratta di *historical pictures* (cfr. Saraiva [s.d.]) dipinti che presentano tecniche pittoriche diverse e generi pittorici diversi (occidentali e orientali), il cui termine, *historical pictures*, coniato già nella seconda metà del XVI secolo con l'apertura di Macao ai traffici commerciali con l'Occidente, è durato fino al XIX secolo con il sopravvento della fotografia. Sappiamo che alcuni dipinti venivano imitati e venduti a visitatori stranieri come souvenir e per questo diffusi in varie parti del mondo e, oggi giorno, conservati in collezioni private, musei o biblioteche. Al riguardo, il Macao Museum of Art e l'Hong Kong Maritime Museum sono due tra i musei asiatici più importanti per la salvaguardia dell'iconografia occidentale sulla città di Macao del Settecento, ma anche la Biblioteca Nazionale di Lisbona ci fornisce due dipinti dell'enclave asiatica del XVIII secolo: uno anonimo, presumibilmente francese, del 1700, dal titolo *Makou, ville de la Chine*; l'altro è un dipinto acquarellato dell'inglese T.S. Parry del 1790 dal titolo *A view of the city of Macao*.

In entrambi i dipinti viene messo in risalto l'aspetto marittimo e terrestre della città di Macao. Nel dipinto anonimo

Figura 2 – Anonymous, *Makou, ville de la Chine*, Leiden, chez Pierre van der Aa, 1700 (BNP digital, e-1346-v).

l'aspetto marittimo è determinato dall'elemento acquatico (presumibilmente il mare di Cina in prossimità del porto Esteriore di Macao) e dalla presenza di imbarcazioni occidentali (i galeoni con due alberi maestri, alcuni fumanti per la presenza laterale dei cannoni) e cinesi (le giunche). L'aspetto terrestre è indicato dalla notevole presenza di persone sul lungomare, dalla morfologia collinare della città, dalle fortezze arroccate sulle colline, di cui una anche fumante per lo sparo dei cannoni. Tutto questo rende l'idea di movimento, di vitalità della città, ma anche di agitazione e pericolo, perché quei galeoni non sono portoghesi ma presumibilmente spagnoli (guardando le bandiere issate sugli alberi maestri); quindi il fumo dei cannoni delle navi e il fumo della fortezza simboleggiano una delle tante situazioni di pericolo vissute dalla città nel Settecento: di attacco europeo e difesa portoghese.

Figura 3 – T.S. Parry, *A view of the city of Macao*, London, J. Walter, 1790 (BNP digital, e-976-a).

Il dipinto acquarellato di Parry (artista presumibilmente inglese attivo nel 1790) ritrae nuovamente i due elementi cari alla città di Macao: l'aspetto marittimo e quello terrestre, però il contesto è completamente diverso dall'altro dipinto, perché rinvia a una situazione di tranquillità e di poco movimento. Le imbarcazioni sono solo due e raffigurano rispettivamente: una giunca cinese (a remi) e una nave britannica che navigano in solitaria, presumibilmente in prossimità del porto Interiore della città (per la presenza ravvicinata di colline che mancano, invece, nella zona del porto Esteriore). Si scorgono edifici sparsi, ma la presenza umana è pressoché inesistente.

Di sicuro, da questi due dipinti notiamo una raffigurazione più naturalistica della città nell'acquerello di Parry, mentre l'aspetto più realistico, storiografico, prevale nel dipinto anonimo.

Altre due opere settecentesche provengono dal British Museum. Si tratta di due dipinti di John Webber risalenti al 1788. Webber è stato l'artista ufficiale dell'ultimo viaggio di James Cook nel Pacifico e i suoi dipinti servirono come base per le illustrazioni riunite nel volume *A voyage to the Pacific* del 1784, a cui parteciparono vari artisti. Altri suoi dipinti provengono da viaggi intrapresi individualmente nel 1788, quindi i due dipinti del British Museum sembrano appartenere a questa seconda categoria. Un passaggio della presenza di Webber a Macao ci viene fornita dal terzo viaggio nel Pacifico,

> while the ships lay in the Taipa [isola di Taipa appartenente alla penisola di Macao] captain King was shown in a garden belonging to an English gentleman at Macao, the rock under which, as the tradition there goes, the poet Camoens used to sit and compose his Lusiad. It is a lofty arch of one solid stone, and forms the entrance of a grotto dug out of the rising ground behind it. The rock is overshadowed by large spreading trees, and commands an extensive and magnificent view of the sea and the interspersed islands (Cook 1786, 570).

In questa descrizione troviamo un dettaglio storico-letterario molto importante che ci aiuta a comprendere meglio il dipinto di Webber, che non è una semplice raffigurazione paesaggistica della penisola macaense. In realtà, già nel titolo, è indicato il luogo storico-leggendario relativo alla presunta permanenza macaense di Camões tra il 1562 e il 1564. Il dipinto si riferisce alla zona in cui il Vate portoghese sembra aver continuato la stesura del suo poema epico nazionale (*Os Lusíadas*). Solo che, se abbiamo certezze storiche sulla presenza di Camões a Goa supportate da documenti e studi scientifici[23], la storia si intreccia alla leggenda sulla permanenza nella città di Macao, perché non esistono certezze sul luogo del naufragio della nave sulla quale si trovava Camões nel sudest asiatico. Una delle tesi è che il naufragio sia avvenuto alla foce del fiume Mekong (Vietnam) nel viaggio di ritorno da Macao verso Goa, ma quando sarebbe arrivato il Vate a Macao visto che non abbiamo una data precisa? Loureiro, infatti, parla di 'mito storiografico', perché si tratta di informazioni letterarie, per di più vaghe, estrapolate dai *Lusiadi*, ma rese verosimilmente storiche da vari autori, tanto più che la biografia cinese non menziona mai la presenza di Camões a Macao (cfr. Loureiro 2003). Diversamente da Loureiro, Ribeiro sostiene la certezza storica della permanenza di Camões nell'enclave asiatica in un apposito volume (cfr. Ribeiro 2007). Un aspetto certo è che a Macao, ancora oggi, esiste un giardino pubblico dedicato a Camões con, al suo interno, un anfratto comprensivo del busto del Vate e dei primi versi dei *Lusiadi* per ricordare il luogo dove si presume abbia continuato a scrivere il suo celebre poema. Tale anfratto è stato raffigurato nel Settecento da Webber nel suo dipinto, con l'esplicito intento di 'testimoniare' la memoria del passaggio camoniano a Macao.

[23] Si vedano almeno: Mariz 1980; Storck 1980; Loureiro 2000; Ribeiro 2012.

Figura 4 – John Webber, *View in Macao, including the residence of Camoens, when he wrote his Lusiad*, 1788 (British Museum, 1870, 0514.482).

In ambito storiografico, la memoria della tradizione camoniana a Macao è tenuta in vita da George Staunton, segretario dell'ambasciata di Lorde Macartney in Cina (alla corte di Qianlong), che soggiornò a Macao dal 19 al 23 giugno 1793:

> Between rocks is a cave a little below the loftiest eminence in the town, and called Camoens's cave; from a tradition current in the settlement that the Portugueze Poet of that name, who had certainly resided a considerable time at Macao, wrote his celebrated poem of the Lusiad in that spot (Staunton 1798, 438-39).

Un altro aspetto, certo, che contrasta con il giardino di Camões attuale, è il paesaggio bucolico, edificante, ricordato da Staunton e Cook e raffigurato da Webber nel suo dipinto, dove la vegetazione boschiva e la dolcezza del paesaggio circostante, ritratte nel Settecento, nel corso dei secoli hanno lasciato il posto a un giardino pubblico ampiamente frequentato dalla popolazione locale e attorniato da case. Nel Settecento, il giardino di Camões faceva parte della dimora del ricco commerciante portoghese Lourenço Marques, mentre il busto del Vate è stato costruito solo nel 1840 da artisti cinesi (cfr. Governo da Região Administrativa Especial de Macau 2021).

Il secondo dipinto di Webber, datato anch'esso 1788, presenta una descrizione nuovamente edificante della città di Macao, seppure più vaga perché non accompagnata da alcun riferimento scritto. Tuttavia, il paesaggio raffigu-

rato con massi e rocce a picco sull'acqua, una folta vegetazione, insenature, la presenza di alcune figure umane: tre che camminano su un viottolo in laterizi, altri che si trovano su un barca di piccole dimensioni, fa pensare alla zona del porto Interiore, più ricca di vegetazione e frastagliature in confronto alla zona del porto Esteriore, nonché 'porta di ingresso' verso la città di Macao, simboleggiato dalla raffigurazione di due alti gonfaloni e da una moltitudine di persone sulla banchina.

Figura 5 – John Webber, *View in Macao*, 1788 (British Museum, 1870, 0514.481).

Al 1726 risale, invece, un dipinto topografico anonimo con incisioni dipinte a mano, conservato presso il Macao Museum of Art. In realtà, si presume che sia opera di un pittore olandese per il titolo nella parte alta del dipinto indicante 'De Stad Macao', e per altre scritte nella parte centrale e inferiore del dipinto, sempre in lingua olandese, raffiguranti varie zone della città, tra cui il centro storico circondato dall'antica muraglia, la zona 'periferica' settentrionale, al di là delle mura, le due zone portuali: il porto Esteriore e il porto Interiore, accompagnato quest'ultimo da una cospicua presenza di imbarcazioni, indicanti il movimento marittimo nelle acque di Macao del Settecento. Di sicuro sappiamo che è stato ripreso dall'opera in otto volumi *Oud en Vieuw Oost-Indiën* del naturalista, nonché ministro delle Indie Orientali per la VOC, François Valentijn (1666-1728), in cui ritrae la storia della Compagnia olandese delle Indie Orientali, accompagnata da illustrazioni e mappe geografiche del sudest asiatico dell'epoca.

La parte forse più interessante del dipinto è l'aspetto topografico, perché si inserisce nella tendenza artistica della pittura topografica (*Topographical Painting*), in voga nel Settecento, e celebre per la raffigurazione di paesaggi e scene di vita locali. Autori di tale tecnica pittorica furono soprattutto i pittori occidentali che si recavano a Macao o negli altri territori del Guandong e realizzavano queste opere per ricchi mercanti e altri pittori, con l'intento di suscitare e diffondere, nel mondo occidentale, il fascino misterioso, 'esotico', delle lontane terre orientali.

Prestigioso, infine, è stato il recente ritrovamento da parte di Yang Bin (cfr. The Centre for Macau Studies 2022), docente di storia dell'università di Macao, di un dipinto su Macao risalente al XVIII secolo, reso noto dall'università macaense a gennaio 2022. Si tratta di un grande rotolo (318 cm di lunghezza e 30 cm di altezza) raffigurante il paesaggio di Macao all'epoca del regno di Qianlong (1736-1796), attualmente conservato presso il Museo di Storia Nazionale Lee Kong Chian di Singapore. Dall'analisi accurata intrapresa da Yang Bin, confrontando fonti e documenti cinesi e occidentali del medesimo periodo, il dipinto è stato composto utilizzando tecniche pittoriche ibride, probabilmente da un pittore cinese del Settecento che conosceva la pittura occidentale, e visto che si tratta della raffigurazione più grande, cinese, sulla città di Macao ad oggi pervenuta, si comprende la valenza del suo ritrovamento per la storia culturale di Macao.

2.5 Bocage

Poeta dall'animo irrequieto e dalla vita avventurosa, Bocage[24] (Manuel Maria Barbosa du Bocage, 1765-1805) nato a Setúbal (Portogallo) da padre avvocato e madre francese (la madre era la pronipote della celebre poetessa francese Marie Anne Le Page du Bocage), riceve un'educazione militare e umanistica (latinista, dal gesuita spagnolo Juán de Medina) e fin da giovane prova ammirazione verso tutto ciò che è grande e bello e poeticamente superiore ai suoi scritti. Nel 1779 inizia gli studi militari a Lisbona dove riceve anche un'istruzione scientifica, ma durante i sette anni vissuti a Lisbona avverte una serie di sentimenti che saranno poi tipici del Romanticismo: dolori e ansie lancinanti causati dalle sue idee liberali e dal sentimento amoroso ora dolce e appassionante, ora tiranno e illusorio. Ad esempio il nome femminile *Gertruria* (anagramma di Gertrudes) che comparirà frequentemente nelle sue poesie, si rifà a una delle tante dame da lui amate e corteggiate. Ma il clima della capitale portoghese era per lui asfissiante e 'stretto' e mentalmente cerca delle soluzioni alternative. Le trova pensando a Camões, suo grande modello di riferimento, e alla vita errabonda del Vate lusitano che nel 1553 partì per l'Oriente (per Goa), arrivando a imitarlo. A febbraio del 1786, Bocage si imbarca come ufficiale della Marina Reale portoghese per l'India, su una nave che fece scalo a Rio de Janeiro, dove si fermò per un po' di tempo a causa di una forte tempesta, tanto da essere ricevuto dal viceré Luís de

[24] Cfr. Perdigão 1939, 205-6; Cidade 1959, 391-99; Saraiva e Lopes 2001, 643-45; Silva 1862, 45-53; Araújo 1906; Braga 1876.

Vasconcelos e Sousa e dalla più illustre società borghese brasiliana dell'epoca. In India (dove arrivò a ottobre del 1786) visse due anni tra Goa e Damão, facendosi notare per la virulenza dei suoi versi poetici e dove disertò per una serie di storie amorose che lo misero contro il governatore di Goa. Nei suoi versi poetici, scritti in India, Bocage manifesta a pieno lo stile oraziano, arcadico, e non la formazione scientifica, tanto da non rimanere colpito o attratto dalla variegata e lussureggiante natura indiana, nemmeno dalla popolazione o dagli usi e costumi locali. Anzi, spesso arriva a criticare, anche satiricamente, gli autoctoni, come pure a lamentarsi della decadenza della città di Goa e dei territori asiatici portoghesi. A Goa, però, riceve la stima di Sebastião José Ferreira Barroco, anche lui poeta e amico intimo di Filinto Elísio e della marchesa di Alorna, conosciuto a Lisbona col nome arcadico Albano.

Nel 1789 Bocage, sempre irrequieto, non si accontentò della permanenza indiana e si imbarcò per la Cina, soggiornando a Macao da ottobre del 1789 a marzo del 1790, dove scrisse vari componimenti poetici di natura diversa: satirici e non (che vedremo più avanti). Ma anche nella penisola macaense non trovò mai pace interiore. Rientrò in Portogallo nel 1790, sentendo gli echi della Rivoluzione francese, con le note di 'viva la libertà' che riecheggiavano per le strade di Lisbona. Bocage si lasciò trasportare da questo nuovo clima e iniziò a scrivere versi a favore della libertà e contro il dispotismo, da lui definito *sanhudo, inexorável, monstro*. Questi erano i sentimenti politici di Bocage e della maggior parte dei membri della Nuova Arcadia dove Bocage entrò nel 1791, a Lisbona, prendendo il nome letterario di Elmano Sadino. Ma a partire da questa fase arcadica, iniziano anche le sue contestazioni letterarie (spesso feroci) contro i poeti arcadici e il formalismo letterario, per le quali viene espulso dalla Nuova Arcadia nel 1793. Da questo periodo in poi, Bocage inizia a comporre opere satiriche, anche molto violente, erotiche e burlesche, e vive il suo periodo più agitato ma anche più popolare. Il suo carattere e le sue idee ribelli e anticonformiste vengono recepite molto bene sia dal popolo portoghese dell'epoca, come pure in alcuni salotti letterari (*in primis* quello della marchesa di Alorna) e nei caffè della città di Lisbona (tra cui il Café Nicola). La sua *verve* poetica e satirica faceva divertire sia la gente popolare, sia intellettuali di spicco dell'epoca, tanto che in ambito letterario si vennero a creare due correnti estetiche: il *filintismo*, ovvero i seguaci di Filinto Elísio e della tradizione arcadica 'classica' settecentesca, e l'*elmanismo*, ovvero i seguaci di Bocage e di una concezione poetica più innovativa e anticonvenzionale.

Tuttavia, a causa delle sue idee a favore della ragione e della libertà di pensare, amare e godere la vita in ogni sua forma, contro l'umiliazione e la dipendenza dal dispotismo, e delle sue irriverenze anti-monarchiche e anti-cattoliche, viene perseguitato (cercando la fuga in Brasile), incarcerato nel 1797 e durante il periodo di prigionia si occupa di varie traduzioni poetiche dal francese e della traduzione (in portoghese) delle *Metamorfosi* di Ovidio.

Dopo la prigionia (durata vari mesi), vivrà il resto della sua vita in compagnia dell'unica sorella rimasta ancora in vita, dedicandosi ad altre opere di traduzione (dal francese), e a varie relazioni amorose dissolute, vivendo però gli ultimi

cinque anni di vita avvolto nuovamente da ansie e dalla paura di morire povero e malato. La sua opera poetica è molto voluminosa (raccolta in sette volumi) e per questo pubblicata in prima edizione tra il 1791 e il 1842.

Il suo 'genio poetico' risiede nell'improvvisazione e nel sonetto, tanto da essere stato più volte paragonato a Camões e il suo merito è quello di essere stato il primo 'poeta popolare' portoghese del Settecento per aver reso l'arte poetica accessibile al gusto del popolo, utilizzando uno stile colloquiale. Bocage ha simboleggiato la fase finale dell'Arcadia e l'inizio del Romanticismo portoghese e durante il periodo dell'Arcadia ha conosciuto José Agostinho de Macedo (con il quale ha vissuto periodi altalenanti di amicizia e scontri anche feroci) e Tomás António dos Santos e Silva (1751-1816), amico e conterraneo di Bocage, autore del poema epico *Brasilíada* (1815).

2.5.1 La ricezione di Bocage nel Portogallo del suo tempo

Durante l'esilio londinese della marchesa di Alorna, Alcipe (utilizzando il suo nome arcadico) scrive una glossa e un'epistola a Elmano (nome arcadico di Bocage) che arriverà al destinatario, a Lisbona, purtroppo solo dopo la morte di quest'ultimo (quindi indicativamente dopo il 1805), entrambe riunite nel secondo volume di *Obras poéticas* del 1844.

La glossa si concentra sul tema amoroso, caro sia alla Marchesa che a Bocage seppure in modo diverso: erotico, libero e frenetico in Bocage, tragico e sofferto per la Marchesa, dove la glossa recupera il motto di Bocage: 'per Amore tutti sono credenti, non ci sono atei per Amore', a sottolineare l'idea di amore libero da ogni convenzione e da ogni eventuale credo religioso, sentito anche dalla marchesa di Alorna. Tuttavia nella glossa, Amore rimane un tiranno, un fingitore, un divino impostore che con i suoi velenosi e crudeli tranelli attira a sé le anime umane, fragili e succubi di Amore (cfr. Alorna 1844, tomo II, 365).

L'epistola, invece, scritta a Londra da Alcipe come risposta alla dedica delle opere di Bocage, è un lungo elogio della figura di Elmano e della sua bravura poetica. Attraverso il ricorso allo stile arcadico, intriso di riferimenti simbolici al mondo mitologico, classico, Alcipe 'disgustata dalla frammentazione del mondo' (ovvero dalla frammentarietà del mondo terreno), col pensiero intraprende un percorso a ritroso nel tempo, nell'antica Grecia, con il fiume Eurota, il fiume Peneo che scorre nella 'chimerica' valle di Tempe da cui si erge il monte Pindo (sacro alle Muse, dove nasce il fiume Peneo) e dove Orfeo, 'il Vate tracio', ritrovò pace e calma prima di andare alla ricerca della sua sposa Euridice, nell'Averno. Da questo peregrinare immaginario, tra la dolcezza e le avversità dei luoghi mitologici, pagani, Alcipe omaggia Bocage:

> Elmano! Com teu canto ouro d'Apolo,
> mágico dom das Musas, me ergues templo,
> […]
> Vem, junto às fontes da Tessália ilustre,
> cantar aonde eu busco algum conforto;

> brinda as Cantoras que estes sítios honram
> com teus versos de fogo, com teus versos
> em que renasce Ovídio.
> [...]
> *Alcipe,* dirás tu, *Alcipe a Vate*
> *fiz com meus hinos Deusa, e com meus hinos*
> *lhe afianço sem susto a eternidade.*
> Elmano, jura Alcipe, vence o tempo,
> vence as serpes da inveja, e transformado
> em Cisne voador, qual outro Flacco,
> tem por mecenas o seu próprio engenho,
> por juízes os Numens e a Verdade
> (Alorna 1844, tomo II, 35).

Filinto Elísio si esprime così nella sua ode riunita in *Obras completas* del 1836, «lendo os teus versos, numeroso Elmano, / e o não vulgar conceito, e a feliz frase, / disse entre mim: "Depõe, Filinto, a lira / já velha, já cansada» (Elísio 1836, tomo I, 291). Dalla prima strofa dell'ode in questione, Filinto Elísio elogia la grandezza e il genio poetico di Bocage e simbolicamente 'si mette da parte', perché riconosce di Bocage l'originalità e la bellezza metrica che a lui mancavano. Attraverso la figura mitologica di Clio (la musa della storia), metaforicamente, Filinto Elísio riconosce che la storia sta cambiando e una nuova epoca (quella di Bocage) si sta avviando, mentre la propria è al tramonto (reso attraverso le parole 'metrica debole, *cantigas* spente'). La luce, lo splendore di Apollo e il coro delle Muse scendono così su Bocage/Elmano, illuminandolo e trasformandolo simbolicamente in un nuovo cigno (uno dei simboli attribuiti a Apollo).

Per quanto riguarda José Agostinho de Macedo, il discorso è più complesso e articolato perché il gesuita scrive un epicedio che riportiamo di seguito (in piccola parte) e che è custodito nella Biblioteca Nazionale di Lisbona, dove Macedo celebra Bocage in modo grandiloquente e non satirico, come un grande poeta al pari di Camões, Tasso e Milton.

> Raza campa te encobre entr'outros mortos
> [...]
> te hão de aprender de cor, em quanto o mundo
> se lembrar de Camões, de Tasso, de Milton
> lhe há de lembrar também d'Elmano o nome
> (Macedo 1806, 13-4).

In altri casi, invece, abbiamo delle critiche feroci, come nella satira dal titolo, *Satira dirigida pelo Padre J. Agostinho de Macedo* (cfr. Macedo 1848), oppure delle considerazioni 'morbide' sul quarto volume delle opere metriche di Bocage, *Considerações mansas* (cfr. Bocage 1813). In realtà, si tratta di osservazioni satiriche sulla comparsa del quarto volume delle *Opere metriche* di Bocage in un'epoca in cui, in Portogallo, dominavano i periodici. Per questo la comparsa del libro suona come una novità da festeggiare, se non fosse che per Macedo ta-

le volume era considerato un *dejà vu* di altre opere di Bocage, da lui pubblicate precedentemente in altri volumi. Quindi Macedo è disgustato dall'assenza di serietà e di originalità poetica in Bocage, e per questo lo prende in giro, criticandolo con osservazioni in prosa e in versi:

> E no meio deste oceano [de periódicos] apareceu, apareceu finalmente um livro! É o Quarto dos metros de Manoel Bocage com a vida do dito. É um livro! Mas que mágoa despertou logo em meu coração! Um livro que traz a vida toda do mesmo Poeta até á sua chegada ao cimitério; paradoiro comum de toda a vataria. Que lástima! [...] Aviar assim um Poeta, que tinha tantas vezes concebido o Olimpo em seu ventre como ele mesmo disse no Prólogo à sua tradução das Plantas, *Poema de Ducastel* (Bocage 1813, 7-8).

> Deixa, ó Bacho, o teu tonel,
> ... De Andador toma a capinha,
> Vai tocando a campainha
> Na morte do meu Manoel.
> ... Assim desafogava eu as minhas tristes mágoas,
> vendo a vida de um Poeta, que já não existe (Bocage 1813, 9).

> Eu me penalizo de ignorar seu nome para lhe consagrar aquilo que eu posso. [...] Não deve ser considerado, dizia eu, como um génio tutelar das artes, aquele génio que ama tanto, as artes, que tirou do silêncio, e da sombra de um arcaz velho, traduções que dão honra á humanidade? [...] Pasmei de ver, e contemplar este chamado quarto volume. [...] Eu sabia por longa experiência, que existem suas fraudes, e trampolinas tipográficas. Ouvia falar muitas vezes em edições contrafeitas. Mas que se reimprimão papéis já impressos, surrados, e corriqueiros no Mundo, e que se chama a isto quarto tomo das *Poesias inéditas de Bocage* (e quem quizer ver os originais, vá a minha casa!)! Este quarto tomo tem 320 páginas entre elas só há 32 em que aparece alguma coisa que não estava já impressa (Bocage 1813, 11, 15, 16-7).

Ulteriori poesie satiriche di Macedo su Bocage si trovano nel volume di Inocêncio da Silva, *Memórias para a vida íntima de José Agostinho de Macedo*. Nello specifico, si tratta della prima satira di Macedo, della risposta di Bocage (intitolata 'legge del taglione, occhio per occhio dente per dente', quindi una risposta satirica sul modello di quella di Macedo) e della seconda satira di Macedo, nelle quali i due poeti 'duellano' a colpi di versi, mettendo in risalto gli aspetti negativi che vedono o pensano di vedere l'uno nei confronti dell'altro. Si tratta di poesie lunghe (di sei/sette pagine ciascuna), e per questo motivo indichiamo solo le parti più salienti e più 'focose', per celebrare al meglio la disputa che si era innescata tra i due, al tempo della Nuova Arcadia.

Nella prima satira, Macedo critica di Bocage l'orgoglio, l'audacia, il vizio: «teu estouvado orgulho, a audácia tua. / Não ataco a virtude, ataco o vício» (Silva 1899, 327); il fatto di essere un despota in poesia, reso metaforicamente come se fosse un povero pezzente: «tu és vadio, magro, pobre e feio» (Silva 1899, 327); la superbia di consacrare se stesso come se fosse Apollo, «a soberba / fez eclip-

sar a luz que em ti raiava. / Num pélago de orgulho submergiste / o génio teu, mediocre ficaste» (Silva 1899, 328); «louvar-te a ti mesmo! Ah pobre Elmano, / doente imaginário, não te queixes / de um mal que ainda não sentes, nem mereces» (Silva 1899, 331); la sua mediocrità di traduttore e poeta: «tradutor de aluguer», «fanfarrão glosador», «servil tradutor», «insulso tradutor», «vate dos outeiros»; la sua tendenza alla critica feroce (rievocando il retore greco Zoilo, celebre appunto per i suoi attacchi feroci e le sue aspre critiche contro Omero): «quem são os teus zoilos, / tu que a soldo de um frate, ao mundo embutes / rasteiras cópias de originais soberbos» (Silva 1899, 328). Quindi ritiene Bocage uno sciocco e solo un apparente poeta e filosofo: «sempre, oh Bocage, as sátiras serviram / para dar nome eterno e fama a um tolo [...]. / Com um semblante de sátiro, podias / ser poeta e filosofo prestante» (Silva 1899, 327).

La risposta di Bocage a questa prima satira di Macedo non si fa attendere e reca come titolo, 'Legge del taglione'. In questo caso Bocage considera Macedo uno *zoilo*; lo ritiene ironico, dal cervello e volto pingue (ricoperto di grasso), vagabondo, errante, obeso e inutile, sanguisuga, infame; lo guarda dall'alto in basso, perché si ritiene superiore a Macedo; considera Elmiro (nome arcadico di Macedo) un'oca, mentre se stesso (Elmano) un cigno; lo ritiene un poeta che ha osato riscrivere *I Lusiadi* senza successo per via della sua altezzosità; non gli rimprovera l'audacia, ma l'assenza di ingegno; ripete tantissime volte la seconda persona personale 'tu' che suona come una critica feroce contro Macedo e contro le ingiurie rivolte a Bocage, il quale lo definisce: indomito molosso, ardito ex-frate e vanitoso (Silva 1899, 333-41).

La seconda satira di Macedo è altrettanto mordace perché definisce Bocage come un 'niente' e questa parola *nada* viene ripetuta in tutte le sette pagine che compongono la seconda satira. Per Macedo, Bocage è sinonimo di nullità, e sarà sempre così fino alla morte. Ricorda che è stato suo alunno, tirato su quasi come un figlio, o quasi come una copia sua, «tu és tudo o que eu sou» (Silva 1899, 342), mettendo in risalto il poco rispetto che Bocage ha dimostrato nei confronti del suo 'maestro'. Tutta la satira gioca sull'alternanza tra la seconda persona singolare 'tu' (ovvero Bocage) e 'io' (ovvero Macedo), sul confronto tra le qualità negative di Bocage e le qualità positive, eccelse, di Macedo. Macedo è il Poeta e colui che ha formato Bocage come poeta; Bocage è colui che non ha ringraziato in modo doveroso il 'maestro' e per questo Macedo lo ritiene un infame e un ingrato:

O Nada te saúda e nada inveja;
[...]
Foste nada no berço, és nada agora.
[...]
Menos que nada é ser guarda-marinha,
e em nada se desfaz isto que é nada.
Para nada sulcaste o mar fervente,
e foste nada no país dos nadas.
Nada tornaste, menos o uniforme,

[…]
Oh, com quanto prazer ouço no mundo
de continuo clamar: que faz Bocage?
Em que se emprega? Em nada, em nada.
[…] puxas sonetos
todos do mesmo estilo e mesmas cunhas:
zelos, amores, esquivanças, nada!
[…]
E páginas e páginas vão cheias
destes nadas, Manuel, nas obras tuas.
[…]
És Midas de outra casta, quanto tocas
em nada mudas!
[…]
Em que vives, Manuel? Cigarro e ponche!
[…] és um foguete que faz alguma bulha, acaba em fumo
(Silva 1899, 342-46).

Di sicuro, a prescindere dalla disputa tra Macedo e Bocage, quest'ultimo è ritenuto ancora oggi dalla critica letteraria portoghese, come uno tra i maggiori poeti portoghesi del Settecento e il più popolare e celebrato dopo Camões, diversamente da Macedo che non ha mai ottenuto tali riconoscimenti critici.

2.5.2 La poetica di Bocage

Bocage è autore di una vasta opera poetica custodita presso la BNP e composta da: odi anacreontiche, sonetti, elegie, epistole (*A pavorosa ilusão*), epigrammi, glosse, elogi drammatici e poetici, oltre a cantate (*À morte de Inês de Castro, Medea ou a vingança*), opere teatrali (il dramma *A virtude laureada* recitato al Teatro do Salitre; la tragedia *Ericia ou a vestal*)[25], traduzioni letterarie e traduzioni di libretti d'opera, tra cui l'*Attilio Regolo* (dramma eroico in tre atti) di Metastasio (1832b).

Data la vastità, è possibile suddividere l'attività poetica di Bocage in quattro periodi, riprendendo la suddivisione intrapresa da Teófilo Braga e racchiusa nel volume sulle *Opere di Bocage* da lui curato, di cui noi ci avvarremo per la nostra analisi (cfr. Braga 1875): periodo della vita militare (1780-1787); dell'espatrio (1788-1790); della lotta letteraria e della prigione (1791-1797); dello sconforto e della morte (1798-1805).

Ma prima di addentrarci in tale suddivisione, due autoritratti[26] ci consentono di inquadrare meglio la figura di Bocage. Dal primo emergono aspetti fisici:

[25] Cfr. Bocage 1837, 1824, 1826, 1805a, 1805b. Si ricorda, inoltre, che nel 2017 sono uscite in traduzione italiana delle poesie di Bocage nel volume curato da Vincenzo Russo e Ada Milani (cfr. Bocage 2017). Per approfondimenti sulla poetica di Bocage si veda Pires 2015, 2019.

[26] Per approfondimenti si veda anche Mourão-Ferreira 2004.

la magrezza, gli occhi azzurri, il carnato piuttosto scuro, piedi lunghi, l'altezza media; e aspetti caratteriali che fanno parte dell'interiorità del poeta: tristezza, indole focosa, incapace di stare in un solo posto, amante del bere, grande amatore, ma anche devoto alla chiesa cattolica e talentuoso in ambito poetico (Bocage *apud* Braga 1875, 377).

Dal secondo autoritratto apprendiamo che è nativo di Setúbal ed è solito indossare una gabbana color ceruleo che non lo copre per intero, forse perché logora o piccola. Si autodefinisce *chuchado moço* (ragazzo sciupato, per la magrezza) poiché non mangia in modo regolare, ma solo casualmente, quando gli capita, probabilmente per ristrettezze economiche, e per questo alcuni lo chiamano *caroço* (osso). Ma nonostante l'aspetto fisico, esteriore, sciupato, dentro di sé è vivo e ricco di versi da esternare, mettendo quindi in risalto la sua vena poetica, *vox clamantis in deserto*, oltre ad essere un grande amatore del mondo femminile che il più delle volte è, per Bocage, ispirazione poetica per i suoi versi. Il suo cuore è come una 'locanda' dove albergano passioni, sofferenze, gioie e ispirazioni poetiche. Una delle sue sofferenze maggiori è l'oltraggio determinato da uno stuolo di *franchinotes* (giovanotti) che vogliono superarlo in poesia, mettendo in risalto quindi, anche la sua indole invidiosa nei confronti di coloro che volevano diventare come lui oppure, peggio ancora, superarlo in poesia (Bocage *apud* Braga 1875, 378).

Successivamente, tra le poesie appartenenti al periodo della vita militare[27] risaltano dei temi cari non solo a Bocage ma al Settecento, come abbiamo visto in precedenza con altri autori portoghesi. Mi riferisco al tema conflittuale tra Ragione e Amore, tra passione e raziocinio, riscontrabile in due sonetti: *Reflectindo sobre a instabilidade da condição humana*, e *A paixão triunfante apesar do raciocínio*.

I primi due versi del primo sonetto sono alquanto significativi, perché mettono in risalto il tema centrale del componimento, riguardante la riflessione su Amore e Ragione e sul ruolo che entrambi hanno avuto nella vita di Bocage: «Quantas vezes, Amor, me tens ferido? / Quantas vezes, Razão, me tens curado?» (Bocage *apud* Braga 1875, 118). Ogni volta che il sentimento amoroso ha ferito il cuore del poeta, la Ragione è sempre riuscita ad alleviare le pene amorose di Bocage, come abbiamo visto anche in alcune poesie della marchesa di Alorna. Per Bocage, l'essere umano è frequentemente (e senza volerlo) soggetto all'alternanza da uno stato all'altro (dal sentimento amoroso doloroso, al sentimento raziocinante che cura le 'ferite' del cuore). Questa alternanza fa parte della vita umana, perché è una 'legge della natura', un procedimento normale della vita terrena dell'uomo, 'condannato' a vivere (fino alla morte) momenti di gioia e di profondo dolore. All'interno di questa 'legge della natura', di questa 'legge del

[27] Il periodo della vita militare (1780-1787) è stato caratterizzato da un numero notevole di poesie rivolte alle tante donne da lui amate, dove il tema amoroso, doloroso e passionale, è il *leitmotiv* dominante. Queste poesie amorose presentano ancora uno stile arcadico, a differenza di altre poesie amorose successive (di altri periodi) che arriveranno ad essere erotiche e scritte con uno stile e un linguaggio scurrile, popolare.

destino umano', il male e il bene, il piacere e il dolore sono strettamente legati l'uno all'altro, in modo inevitabile.

Nel secondo sonetto, Bocage sviluppa una sorta di dialogo virtuale con se stesso; è un esempio di riflessione intima tra lui (poeta e uomo) e la sua anima, all'interno della quale domina la scena il conflitto tra passione e ragione. Bocage è consapevole di non essere bello fisicamente e tra le sue 'doti' naturali sa di essere vile, ingrato, fallace e per questo sa di avere un'anima infedele, impura. Ma sa anche di avere costanza, fervore creativo e schiettezza; delle qualità, queste, più 'gentili' (nobili) della stessa gentilezza; qualità che il tempo fugace non smentisce. Quindi, nonostante l'attitudine al tradimento, alla finzione, che rende la sua anima 'priva di luce' e infame, il sentimento passionale che anima Bocage permette a lui (come uomo e poeta) e alla sua anima, di non essere sopraffatti dalla ragione, perché se la ragione arrivasse a presiedere la passione, la sua anima morirebbe e Bocage non la amerebbe più: «nas paixões a razão nos desampara; / se a razão presidisse ao sentimento, / tu morrerás por mim, eu não te amara» (Bocage *apud* Braga 1875, 82).

Il secondo periodo della vita di Bocage è quello segnato dagli ideali e temi liberali. Nel sonetto *Contra o despotismo*, il dispotismo è descritto da Bocage come un 'mostro' inesorabile e irascibile che, attraverso le lacrime e il sangue della gente, cova la rabbia; è una sorta di mosaico terribile composto da mille pezzi raccapriccianti e sinonimo allegorico di Iniquità, Ateismo, Fanatismo, ovvero un 'essere mostruoso' che annulla ogni credo religioso, che esalta le azioni fanatiche, che uccide la Virtù, la Verità, la Ragione. Il dispotismo è un crimine, una barbarie, una vile prepotenza solo esterna, però, che attacca l'essere umano esteriormente, ma non il cuore, la parte più intima e profonda dell'uomo che rimane libera e indipendente:

> da sagrada Virtude o colo pisas,
> e aos satélites vis da prepotência
> de crimes infernais o plano gizas:
> mas, apesar da bárbara insolência,
> reinas só no exterior, não tiranisas
> do livre coração a independência (Bocage *apud* Braga 1875, 213).

In un altro sonetto, *Aspirações do Liberalismo, excitadas pela Revolução Francesa, e consolidação da República em 1797*, riflettendo sugli ideali liberali della Rivoluzione francese e sull'affermazione della Repubblica francese a partire dal 1797, Bocage si chiede dove sia la libertà in Portogallo e perché la sua luce non risplenda anche sul paese lusitano: «Liberdade, onde estás? Quem te demora? / Quem faz que o teu influxo em nós não caia? / Porque (triste de mim!) porque não raia / já na esfera de Lísia a tua aurora?» (Bocage *apud* Braga 1875, 214), mettendo così in risalto la diversa situazione politica tra Francia e Portogallo e il ritardo portoghese nell'affermazione dei principi liberali. Tali principi liberali (francesi), invece, saranno maggiormente sentiti e recuperati in Brasile, come vedremo più avanti con l'analisi di *Cartas chilenas*. Bocage, invocando direttamente la figura allegorica della Libertà, la esorta ad arrivare anche in Portogallo

per contrastare la ferocia del dispotismo che divora il popolo portoghese e annebbia l'amore patrio. La libertà è il solo Nume che può risvegliare le coscienze umane, riportando gloria e splendore al paese intero.

Ma il secondo periodo è stato segnato dalla prigionia e i sonetti scritti da Bocage in carcere mettono inevitabilmente in risalto altri temi, tra cui: la tristezza, la solitudine, il senso della vita e della morte, la figura di Dio. Quindi, l'euforia e il fervore liberale vengono ammansiti nel momento della carcerazione, che porta Bocage a riflettere su altri temi universali. Il sonetto *Vendo-se solitário e incarcerado* esprime al meglio il sentimento di tristezza di cui sopra, causato *in primis* dalla *pesada lei* ovvero dalla legge umana, terrena, che vista come una tenaglia, non fa sconti e punisce soprattutto l'individuo più debole (anziché i potenti, i veri criminali). Le conseguenze della legge umana e della prigionia provocano in Bocage lugubri idee, tristi e orribili pensieri. In carcere non c'è spazio per Zefiro e per le bellezze poetiche dell'Arcadia, per i canti allegri; in carcere l'umanità si perde, se ne va altrove, lasciando il posto ai fantasmi della tristezza, al silenzio, all'orrore, all'oscurità, tanto che persino la Natura sembra muta o morta: «só me cercam fantasmas da tristeza: / que silêncio! que horror! que escuridade! / Parece muda, ou morta a natureza» (Bocage *apud* Braga 1875, 254).

Ecco allora, che in questo buio interiore, causato dalla prigionia, Bocage riflette sulla figura di Dio nel sonetto *A existência de Deus, provada pelas obras da creação*, dove non dimentica la presenza divina in ogni essere del Creato: nelle stelle, «aureos lustres coruscantes / que estão d'azul abóbada pendendo» (Bocage *apud* Braga 1875, 234), nel sole, nelle onde, nelle sorgenti, negli insetti, negli alberi, seppure tutti questi esseri viventi prendano nel sonetto di Bocage aggettivi nefasti. Quindi nonostante gli aspetti spiacevoli della vita, Bocage vuole continuare a credere che 'il braccio del demiurgo', l'autore di Tutto, che ricompensa i buoni e castiga i cattivi, lo possa aiutare nella fede (spiritualmente) e nella ragione (nella mente): «tudo que há Deus a confissar me obriga: / e para crer num braço, autor de tudo, / que recompensa os bons, que os maus castiga, / não só da fé, mas da razão me ajudo» (Bocage *apud* Braga 1875, 234).

Nell'ultimo periodo, quello dal 1798 al 1805, lo sconforto e le riflessioni sulla morte (quest'ultima vista come un annichilimento della vita umana) prendono il sopravvento nella lirica di Bocage, anticipando il gusto gotico (funereo, tenebroso, notturno) tipico del Romanticismo, ma al contempo tali sentimenti vengono affiancati da altri temi e riflessioni, tra cui quello politico. Infatti, nel sonetto *Às duas potências beligerantes*, Bocage riflette su due potenze europee, l'Inghilterra (chiamata con l'antico nome Bretagna) e la Francia (chiamata con l'antico nome Gallia) che fin dai tempi più antichi si sono sempre contraddistinte per la loro forza, per la loro ferocia: marittima nel caso dell'Inghilterra; terrestre nel caso della Francia. La Gallia ha ereditato da Roma il genio e la sorte (di espandersi, di avere mire espansionistiche); è una terra di eroi e soldati e per questo il gallo incarna il dio della guerra (Marte). La Bretagna è più nobile (in confronto alla Gallia) e il britannico è audace sul mare (*pelago*) che seppure 'iracondo' e 'rumoroso' riesce comunque a dominare sempre. Bocage conclude poi il sonetto chiedendosi: «Um triunfa no mar, outro na terra; / se as mãos se derem,

que será do mundo!» (Bocage *apud* Braga 1875, 325). Si tratta di una domanda interessante, perché mette in risalto delle caratteristiche di questi due Paesi europei, ancora valide nel Settecento; quindi seppure avvalendosi della storia antica di Inghilterra e Francia, traccia un ritratto della situazione politica europea settecentesca: l'Inghilterra era la potenza marittima, con mire espansionistiche sia in Asia che in Brasile; la Francia era una potenza sulla terraferma non solo per l'affermazione della Repubblica con la Rivoluzione francese, ma anche con la figura di Napoleone Bonaparte e le sue numerose campagne europee di cui la prima iniziò nel 1796. Bocage non cita mai in questo sonetto la figura di Napoleone, ma il riferimento è implicito nella descrizione della Francia come una 'potenza sulla terraferma'. Bocage muore per l'appunto nel 1805, anno in cui le mire espansionistiche di Napoleone arrivano in Portogallo, tanto che la famiglia reale portoghese decide di fuggire in Brasile. L'auspicio (utopistico per l'epoca) di Bocage sarebbe stato quello di vedere finalmente queste due potenze europee (Inghilterra e Francia) non come acerrimi nemici ma come due potenze amiche, alleate. In questo modo la storia europea del Settecento sarebbe stata riscritta.

Lo sconforto, invece, viene descritto bene nel sonetto *As ilusões do desejo desfeitas pela realidade*, dove con l'avvicinarsi della morte, ogni desiderio diventa vana illusione. Bocage rivede, come in una visione, alcune delle donne da lui amate, ma allo sguardo dolce e tenero dell'amata, la risposta fisica del poeta non è ardente (come in passato), ma sterile, perché esteriormente il suo fisico è già decadente, mentre dentro di sé continua a percepire la passione amorosa. Tuttavia, ogni vano desiderio di riassaporare quelle passioni, svanisce con la figura allegorica del Disinganno, attorniato dal cipresso (simbolo della morte) che augura a Bocage il niente, e allora il dolore interiore diventa più forte del dolore fisico e ciò che la passione amorosa un tempo aveva unito (il riferimento va a Bocage/Elmano e Anália, una delle sue donne amate), la morte adesso distrugge e a nulla valgono i pianti della Pietà e di Amore:

> Coroado de cipreste o Desengano
> o meu nada me agoura… Oh dor mais forte
> do que em seu grau supremo o esforço humano!
> Chorai, Piedade, e Amor, tão triste sorte,
> chorai: longe de Anália expira Elmano;
> os que a ternura uniu, desune a morte (Bocage *apud* Braga 1875, 304).

La poetica di Bocage risente pertanto del clima di cambiamento, instabilità e contraddizione creatosi nel Settecento, di quella 'trasformazione dell'universo assolutista' analizzata da Moisés; un universo «fundado nos privilégios da Monarquia e da Aristocracia e numa concepção de classes sociais como compartimentos estanques, concepção referendada por um espírito religioso intolerante e monolítico» (Moisés 1979, 36; cfr. anche Mendes e Pina 2017) che nel Settecento inizia a scricchiolare. Da un lato la poetica di Bocage incarna l'idealismo estetico arcadico di preservazione dei modelli classici antichi, dall'altro il bisogno di staccarsi da tale idealismo a favore di un realismo tra poesia e vita, in cui sviluppare un sentimento liberatorio e di ribellione dalle convenzioni.

2.5.3 L'Oriente di Bocage

Tra i componimenti lirici di Bocage riguardanti il periodo dell'espatrio, vissuto in India e Cina tra il 1788 e il 1790, il sonetto *Ao partir para a Índia, deixando em Lisboa a sua amada* è il primo da cui partire per cercare di comprendere il suo rapporto con l'Oriente e il suo sguardo orientale da ciò derivante. Nelle prime due quartine, gli interrogativi che Bocage rivolge all'altro da sé poetico (Elmano) manifestano le incertezze, i dubbi dell'autore e il sentimento nostalgico della *saudade*, che già al momento della partenza nutre non tanto per la città di Lisbona e per la sua patria, quanto per Gertruria (anagramma di Gertrudes), una delle donne da lui amate. Quindi la tristezza di lasciare la città non avviene per un motivo patriottico, ma per il sentimento amoroso che lo pervade, quasi da non lasciarlo partire. Agli abbracci affettuosi e ai baci sospiranti d'Amore dell'amata, della bella Gertruria, vista come la più leggiadra *tágide* (ninfa del fiume Tago), Bocage contrappone le avversità marittime (*os cachopos*) che incontrerà nel suo lungo viaggio verso le Indie Orientali (con il mitologico riferimento alla figura mostruosa e terribile di Adamastor) e le avversità terrene che dovrà affrontare in un paese 'barbaro' abitato da gente 'barbara': «Ah! que fazes, Elmano? Ah! Não te ausentes / dos braços de Gertruria carinhosa: / trocas do Tejo a margem deleitosa / por bárbaro país, bárbaras gentes?» (Bocage *apud* Braga 1875, 149).

E qui, sulla parola 'barbaro', con Bocage non possiamo parlare del mito settecentesco del buon selvaggio. Anche nei sonetti successivi, la sua raffigurazione degli abitanti autoctoni dell'India o della Malesia non corrisponderà mai all'immagine del selvaggio buono, mansueto, quanto all'idea di 'barbaro' da intendere come individuo diverso e molto lontano negli usi e costumi dai portoghesi, con il quale non c'è modo di dialogare anche per via dell'incomprensione linguistica (*bárbaro malaio, bárbaro tropel*). Non solo, il termine 'barbaro' si ripete molte volte anche per indicare il clima indiano (diverso da quello portoghese e soffocante), la vegetazione (*bárbaros climas, bárbaros sertões*) e singoli oggetti (*bárbaro instrumento*) (Bocage *apud* Braga 1875, 163, 164, 152, 232, 145).

Ma il 'tiranno' a cui si rivolge Bocage nella terzina finale, non è altro che la propria 'voglia di avventura', che lo porta ad abbandonare i suoi amori alla ricerca di 'qualcosa di più grande' ovvero di ripercorrere il mito d'Oriente e il fatalismo dell'epopea dei viaggi di scoperta tracciati dai navigatori portoghesi tra Quattrocento e Cinquecento. Ma se nel Cinquecento l'Oriente portoghese era un congiunto di paesi lussureggianti, ricchi di bellezze naturali e di merci preziose, nel Settecento quello stesso Oriente è già 'altro', decadente, frutto dell'indebolimento del potere portoghese in Asia, a causa della presenza di altre potenze europee. Quindi l'Oriente che respira e vede Bocage non è più il mito glorioso da raggiungere e scoprire, ma il decadimento di tale mito, nonché la ricerca individuale, d'accordo con Teresa Duarte Carvalho, «de um ideal que o elevasse acima da mediocridade dominante do Portugal de Setecentos e o dignificasse» (Carvalho 2010, 301). Ecco allora perché tale amara e triste consapevolezza della decadenza dell'impero portoghese in Asia, porta Bocage a usare aggettivi non esotici, affascinanti, sull'Oriente, ma negativi o dispregiativi.

L'India, come indicato anche in un'epistola a Josino (cfr. Bocage 1800b, 185-88) – nome arcadico del latinista brasiliano José Francisco Cardoso (1761-1842), spiegato in una nota dallo stesso Bocage e ricordato da Teófilo Braga – (cfr. Braga 1876, 54)[28], è per Bocage una terra di tigri (di bestie feroci), è un paese torrido dove la gente 'soffoca' e tutto arde (per il grande caldo), ma paradossalmente l'autore non sente fisicamente questo calore, perché mentalmente è straniato, come se non fosse in India, ma a Lisbona. Quindi lo straniamento di Bocage lo porta a non osservare realmente l'India, ma a viverla in modo distaccato, distante, perché la sua mente è assorta in altri pensieri. È il sentimento amoroso a occuparlo mentalmente e a essere più ardente del calore climatico, reale. In India, dove arrivò il 29 ottobre 1786, a Goa, su una nave della *carreira da Índia* proveniente dal Brasile (cfr. Braga 1876, 34), Bocage non programma e non percorre delle mete precise, ma vaga, deambula, come se vivesse in un continuo labirinto e sempre con il timore di incontrare dei pericoli: «aqui vago em perpétuo labirinto / sempre em risco de ver maligno braço / no próprio sangue meu banhado e tinto» (Bocage *apud* Braga 1875, 185). Lo spaventano anche gli idoli induisti venerati dai locali, o meglio, lo disgusta il fatto che in India non si creda in un unico Dio, facendo sempre dei confronti tra la 'purezza' della religione cattolica (la sua religione, il suo credo religioso) e i culti induisti ritenuti 'impuri', così come 'impuri' sono anche gli abitanti, raffigurati da Bocage come 'popolo scuro': «enche-me sim de horror o Culto impuro, / ídolos vãos, sacrílegos altares, / vis cerimonias deste Povo escuro» (Bocage *apud* Braga 1875, 186). La purezza di Dio e della religione cattolica contrastano con l'utilizzo dell'incenso (definito 'maledetto') nei culti induisti, che per Bocage diventa sinonimo di 'nero Satana che perturba i cieli'.

In India, dove svolse il servizio militare, il nostro affranto Almeno (anagramma di Elmano) sente di vivere in un clima strano, attorniato da boschi scuri abitati da ombre, come spiega nel sonetto *Feito na Índia*. Si sente lui stesso un fantasma che urla e grida (sono le grida del suo Io più profondo che vorrebbe essere in Portogallo), ma è come un prigioniero, legato alla dura 'sorte', al fato (portoghese) di dover rimanere lontano dalla propria Patria, e a causa di tale fato, il tanto agognato 'chiarore' (la pace interiore) è raggiungibile solo con la morte: «onde te hei de escapar, oh sorte dura, / oh cruel, insofrível claridade? / Já sei onde, já sei - na sepoltura» (Bocage *apud* Braga 1875, 158).

La città di Goa è per Bocage prima di tutto quella *in illo tempore* ovvero del passato, dove gli abitanti sono sempre stati *de bom lote* (di pelle mista, ibridi) e per questo spera che continuino a non temere il carnato più chiaro, simbolo privilegiato di *mixta qualidade* (Bocage *apud* Braga 1875, 171). Bocage risalta un aspetto che ha contraddistinto le politiche adoperate dai portoghesi durante i viaggi di scoperta del Cinquecento, ovvero la politica delle unioni miste (tra uomini portoghesi e donne di varie etnie asiatiche, africane, indigene del Brasile) che ha dato

[28] Tuttavia, un altro poeta apprezzato da Bocage, che si firmava col nome arcadico Josino, era José Nicolão de Massuelos Pinto (cfr. Noronha 1867, 309-10).

lustro allo stesso Portogallo, perché grazie alle unioni miste si poteva affermare maggiormente la presenza portoghese nei vari territori d'Oltremare senza dover ricorrere alle armi. Ma successivamente, nella prima terzina, la città di Goa del Settecento non è più quella del passato; viene descritta da Bocage come una 'repubblica *de loucos*, di matti' (la gestione governativa della città è da lui percepita come allo sbando), fortemente impoverita, perché la ricchezza del marajà locale non valeva più niente (*ninheria*) e le casse del Gran Turco erano misere, tanto da non poter sperare in altri assedi. Il riferimento, qui, va alla presenza dei re indiani locali, che nel Settecento avevano ancora l'epiteto di Maragià/Maharaja, e alla presenza turca in India[29], ancora esistente nel XVIII secolo, ma in numero molto ridotto in confronto al Cinquecento, quando i sultani turchi dovettero scontrarsi varie volte contro i portoghesi lungo la costa indiana occidentale per la conquista delle roccaforti più importanti come Goa, Damão[30], Diu.

Non a caso, il sonetto *A decadência do império português na Asia*, riflette proprio il decadimento settecentesco della presenza portoghese in Asia, dove l'emporio commerciale d'Oriente ormai 'giace per terra', mentre nel Cinquecento era stato creato da Afonso de Albuquerque (1453-1515, primo governatore dell'India e Malacca)[31], chiamato anche 'l'uomo di ferro' per le sue azioni di ampliamento dell'espansione portoghese in Asia, e per la sua figura, amata e temuta. Il figlio di Albuquerque, Brás de Albuquerque, continuò l'opera espansionistica del padre ed entrambi, per la loro potenza e risonanza in Asia e in Portogallo, vengono descritti da Bocage come 'armipotenti' (anziché onnipotenti, epiteto attribuito solo a Dio). Ma nel sonetto in questione, Elmano ricorda anche João de Castro[32] (1500-1548) e Diogo de Menezes (1520-1580), altri governatori che, nel Cinquecento, ingrandirono l'impero portoghese in Asia, dopo Albuquerque. Poi, nel Seicento, iniziò il lento declino di Goa quale capitale dell'India portoghese, a causa della perdita dell'Indipendenza portoghese (dal 1580 al 1640) e della massiccia presenza olandese in Asia, per accentuarsi ancora di

29 Sulla minaccia turca nell'India del XVI secolo si veda Albuquerque 1977.

30 Dopo la permanenza a Goa durata otto mesi, Bocage si recò a Damão il 25 febbraio 1789, sempre per svolgere incarichi militari, ma il soggiorno durò poco e il clima 'soffocante' già avvertito a Goa sia per la malattia contratta sia per il fatto che il suo nome e la sua produzione poetica in India erano completamente sconosciuti, lo accompagnò anche a Damião da cui si allontanò per recarsi a Surrate. Qui conobbe la bella Anna Jacques Manteigui, che era solita avere molti amanti, alla quale Bocage dedicò un sonetto non elogiante ma denigrante, perché da lei rifiutato per non essere ricco (cfr. Abreu 2016, 70). Si veda anche Braga 1876, 66-9.

31 Al governatore Albuquerque, Bocage ha dedicato un altro sonetto dal titolo *Ao grande Afonso d'Albuquerque (tomando Malaca em vingança da perfídia do rei do país para com os portugueses)*. Cfr. Bocage *apud* Braga 1875, 163. Per approfondimenti sulla figura del primo governatore dell'India si rimanda ad Albuquerque 1994, 34-9.

32 Bocage dedica a João de Castro un apposito sonetto intitolato *A D. João de Castro, socorrendo e salvando a fortaleza de Diu*, in cui ricorda l'episodio del secondo assedio della città indiana di Diu e la liberazione, nel 1546, della città dai musulmani del Gujarat appoggiati dai turchi, da parte del governatore portoghese (cfr. Bocage *apud* Braga 1875, 164). Per approfondimenti storici si vedano: Albuquerque 1977; Correia 1969, 431-72.

più nel Settecento, in seguito all'interessamento portoghese ai giacimenti minerari nella colonia brasiliana. In passato Goa era una città temuta, al suo interno, dalle varie caste nobiliari, e all'esterno, dalle altre popolazioni asiatiche che avrebbero voluto conquistarla, ma adesso, nel Settecento, «caíu Goa, terror antigamente / do naire[33] vão, do pérfido malaio, / de bárbaras nações! Ah que desmaio / apaga o márcio ardor da lusa gente?» (Bocage *apud* Braga 1875, 167). Quale avvilimento, si chiede Bocage, potrà mai appagare l'ardore ormai morto del popolo lusitano? Secoli di eroi, giorni gloriosi, uomini eccelsi tra cui Albuquerque, Castro e Menezes, è come se fossero stati spazzati via; solo la memoria storica potrà mantenerli in vita ricordando al popolo lusitano la propria grandezza passata e le gesta compiute in Asia.

Tale avvilimento viene simbolicamente esternato da Bocage in un altro sonetto in cui sembra interloquire realmente con il *Desembargador da Relação de Goa*, con il giudice Sebastião José Ferreira Barroco (cfr. Silva 1863, 216) che nel 1793, a Goa, insieme al governatore dell'India Francisco da Cunha e Meneses (1747-1812)[34], dovette occuparsi della congiura[35] scoppiata nella città indiana nel 1787 e chiamata *Sublevação dos Pintos* ma anche *Inconfidência de Goa*; primo vero e proprio tentativo di sovvertire il regime portoghese a Goa, cacciando dal territorio indiano tutti i bianchi.

> Permaneceram os padres na prisão sem serem entregues a nenhum juíz ou tribunal, e sem haver novas deles na Índia o que obrigou o governador Francisco da Cunha e Menezes a representar à corte em 8 de março de 1793 que o desembargador Sebastião José Ferreira Barroco, já então servindo de chancelier da Relação, por haver falecido em 29 de agosto de 1792 José da Rocha Dantas e Mendonça, lhe fizera saber que os bens sequestrados aos clérigos iniciados na sublevação intentada no Estado [da Índia] no ano de 1787 se iam notevolmente deteriorando nas mãos dos depositários, e como em razão de não estarem sentenciados, não se podia tomar aqui resolução a este respeito [...], ao governador parecia necessária uma resolução da corte neste particular; na corte pareceu o contrário e não veio resposta. Continuaram pois os padres na sua reclusão sem mais processo, nem termos judiciais (Rivara 1875, 38-9).

La congiura, insieme ad altri episodi critici che il governatore Meneses dovette affrontare nel 1787 (Rivara 1875, 5), sono degli ulteriori esempi relativi a

[33] Termine che indica la casta indiana dei nobili militari.

[34] L'ufficiale portoghese Francisco da Cunha e Meneses (1747-1812) venne nominato governatore dell'India nel 1789, incarico che svolse fino al 1794 (cfr. Arquivo Histórico 2000-2010).

[35] Il 5 agosto 1787 un gruppo di chierici e militari che risiedevano nel territorio indiano, sentendosi discriminati nell'avanzamento della loro carriera in confronto ai benefici che venivano dati ai portoghesi della Madrepatria (*os reinóis*), cercarono di sovvertire il governo con l'obiettivo più ampio di cacciare via tutti i bianchi. Questa notizia, inizialmente, non venne presa seriamente dal governatore, ma quando i religiosi vennero incarcerati, capì che la situazione era vera e seria. La congiura venne repressa e la sorte dei religiosi non fu felice. Cfr. Rivara 1875, 6; Marques 1997, 456.

quella atmosfera di decadimento portoghese nell'Asia del Settecento, poc'anzi ricordata, e celebrata da Bocage nel sonetto in questione, ma anche della diffusione nell'Asia portoghese[36] dei principi liberali che già circolavano in Europa e che sarebbero scoppiati di lì a poco a Parigi nel 1789: «Geme Barroco, a fraca humanidade / nem nos peitos heróicos se desmente; / mirra-lhe as faces aflição veemente, / furta-lhe o riso a baça enfermidade» (Bocage *apud* Braga 1875, 269).

Dopo i due anni vissuti in India, Bocage non torna in Portogallo ma prosegue la sua 'peregrinazione' verso Oriente, arrivando in Cina, prima a Canton tra agosto e settembre del 1789, poi a Macao nel mese di ottobre del 1789 (cfr. Bocage *apud* Braga 1875, 70-4; cfr. anche Abreu 2016, 70-1), dove ha la fortuna di entrare in contatto con varie persone illustri della società macaense settecentesca, tra cui: Lázaro da Silva Ferreira (governatore di Macao dal 1789 al 1790), Joaquim Pereira de Almeida (ricco commerciante di Macao che accolse Bocage a casa sua), dona Maria de Saldanha Noronha e Meneses (moglie del governatore di Macao Bernardo Aleixo de Lemos Faria, nonché una delle donne più importanti e rinomate della città).

Nell'epistola dedicata al governatore Silva Ferreira, dopo le prime quattro quartine rivolte ai navigatori portoghesi del Cinquecento (*os nautas*), al fiume Tago, da cui salparono le caravelle per le Indie Orientali, ricordando il sentimento della *saudade* che sempre li accompagnò in ogni viaggio, Bocage parla in prima persona per ben sedici quartine, incarnandosi in un nuovo navigatore, che dopo varie tribolazioni anche nell'anima (*minha alma aflita*), sempre guidato dal sentimento amoroso, arriva anch'egli nell'Asia remota, sano e salvo, 'libero dalla crudele Disgrazia'. Le ultime quattro quartine sono dedicate al governatore di Macao, Lázaro da Silva Ferreira, definito da Bocage 'benefattore' e 'grande', non solo per l'importanza della sua figura, ma anche per l'aiuto e la generosità che ricevette al suo arrivo nella città asiatica e per questo lo ringrazia accoratamente, ricordando altresì che il nome del governatore verrà sempre celebrato nei suoi inni, chiedendo al Cielo e alla Sorte di omaggiarlo tra gli eroi del mondo.

> Tudo a ti devo, ó benefeitor, ó grande,
> que a roçagante, venerável toga
> mais venerável pelos teus preclaros
> méritos fazes.
>
> Tudo te devo: a gratidão não sofre
> que teus favores generosos cale;
> julga tu mesmo se o silêncio é crime,
> arbitro excelso.

[36] Tramite le ricerche accurate di Maria de Jesus Mártires Lopes apprendiamo come nel Settecento, prima della congiura del 1787, a Lisbona si era creata una comunità di goensi di un buon livello culturale impegnati anche in questioni sociali. Ma i contatti non si limitarono al Portogallo, si estesero anche all'Italia e molto probabilmente questa rete comunitaria che si venne a creare tra Goa, Lisbona e Roma *in primis*, deve avere diffuso, nel gruppo dei rivoltosi del 1787, l'adesione ai principi liberali europei settecenteschi (cfr. Lopes 1995).

Aos estrelados, aos cerúleos globos
sempre em meus hinos subirá teu nome,
enquanto o golpe me não der no fio
átropos crua.

Ó Céus! Ó Fados! Conservai Ferreira;
são necessários os heróis no mundo:
e tu, ferrolha os procelosos monstros,
Éolo amigo (Bocage 1988a, 271-72).

L'elegia rivolta alla morte del padre del commerciante Pereira de Almeida è un componimento centrato non tanto sulla figura del commerciante di Macao, quanto sul tema della morte (particolarmente caro a Bocage). Possiamo dire che tutta l'elegia è rivolta alla riflessione sulla morte, vista come la custode del mondo terreno (ritenuto una sorta di carcere, di prigionia), affinché nella morte si compia la legge inevitabile del destino umano. La realtà terrena è una quotidianità di sofferenze, lacrime, angosce sentimentali, mali di varia natura, orrori, veleni, dove le vite sono fragili e i mortali, in quanto 'ciechi', vagano senza vedere la vera realtà delle cose, riempiendosi di illusioni, follie che annebbiano la mente umana, mentre il bene e la pace sono solo un lumicino lontano. La morte, quindi in questo caso, è per Bocage una dolce amica fedele, balsamo divino che allevia le ferite dell'uomo, nonché 'chiave' e porta di accesso, e comprensione, del futuro ignoto. Se il mondo, dice Bocage, è un campo di continue guerre, il Cielo è il luogo della pace serena. Solo alla fine, negli ultimi versi dell'elegia, si rivolge al Benefattore, al commerciante di Macao chiamandolo 'caro amico' poiché lo aveva accolto in casa sua, riuscendo ad alleviare i suoi dispiaceri e le tristezze, attraverso un conforto anche filosofico:

O tu, meu benfeitor, meu caro amigo,
que contra o desprazer no afável seio
de alta filosofia achaste abrigo:
de um grato coração de mágoa cheio
acolhe o terno, o cândido tributo,
que a Musa, glória minha e meu recreio,
te oferece, envolta no funéreo luto (Bocage 1988b, 276).

L'epistola intitolata *A esperança* venne offerta da Bocage a dona Maria de Saldanha Noronha e Meneses, e in quanto donna di spicco dell'alta società portoghese di Macao, Bocage ne esalta l'importanza, definendola 'dama illustre', dai modi gentili, 'magnanima signora', invocando la Musa e la figura vaga di Marília (altra donna amata dal poeta portoghese). Bocage, che dalle fertili terre di Cina ricorda con *saudade* la sua patria (seppure definita misera) e l'assenza della figura femminile al suo fianco, spera (da qui il titolo dell'epistola, *La speranza*) di ricongiungersi alla sua patria, di ritornare in Portogallo, e simbolicamente di ritrovare i suoi amori femminili.

Inclina, pois, magnânima senhora,
os clementes ouvidos
à voz, que não profere aduladora
altos encómios de razão despidos;

a verdade celeste
com seu cândido manto os orna e veste.
A ti, dignos de ti, Marília, voam;
a ti, bela heroína,
cujas mil graças mil virtudes c'roam;
a ti, que enches de glória a fértil China,
enquanto a que te adora
mísera pátria, tua ausência chora
(Bocage 1988c, 277-78).

Il sonetto successivo è sempre dedicato all'illustre signora dona Maria de Saldanha Noronha e Meneses (definita misericordiosa e magnanima, anima eccelsa e pura) e alle sue figlie *melindrosas* (smorfiose), ma altrettanto belle quanto la madre e per questo abbinate simbolicamente alle rose. Quindi la bellezza femminile e il macrotema amoroso ritornano anche in questo sonetto che diventa una sorta di inno alla *saudade* per trovarsi lontano dal Portogallo, in *terra estranha* e agli amori lasciati in patria:

Musa chorosa, que por terra estranha
tão longe de teu pátrio ninho amado,
andas errante, suspirando ao lado
da Saudade fiel, que te acompanha:
do chão, onde a lançaste, a lira apanha,
e seja em brando som por ti cantado
um peito de virtudes adornado,
a piedosa, a magnânima Saldanha (Bocage 1988d, 280).

L'ultimo sonetto, invece, è una raffigurazione satirica della città di Macao, vista da Bocage, nel Settecento, come una città abbandonata, in rovina, perché: priva di un governo che la guidi veramente (*um governo sem mando*); abitata da un vescovo dal comportamento discutibile, da suore 'virtuose', tanto da avere la percezione di stare più in un bordello che in una chiesa, da *nhons* (signori anziani cinesi, nel linguaggio creolo di Macao) e cinesi convertiti al cristianesimo che lavorano male; una città con una cattedrale (la chiesa di S. Paolo) che nel Settecento si era conservata come all'epoca della sua costruzione, con quattordici religiosi squattrinati, molta povertà, molte donne abiette, cento portoghesi (un numero molto basso), sei fortezze, cento soldati, un tamburo, tre parrocchie con un fregio ligneo (quindi deteriorabile), un vicario generale senza compiti; due collegi di cui uno in pessime condizioni, un municipio che sovrastava su tutto. Questo è ciò che per Bocage, il Portogallo conservava a Macao, presentando così una descrizione mordace e satirica della città, nonché il decadimento dell'impero portoghese in Asia, nel XVIII secolo, che riportiamo per intero:

Um governo sem mando, um bispo tal,
de freiras virtuosas um covil,
três conventos de frades, cinco mil,
nh's e chins cristãos, que obram mal;

uma Sé que hoje existe tal e qual,
catorze prebendados sem ceitil,
muita pobreza, muita mulher vil,
cem portugueses, tudo em um curral;

seis fortes, cem soldados, um tambor,
três freguesias cujo ornato é pau,
um vigário-geral sem promotor,

dois colégios, um deles muito mau,
um Senado que a tudo é superior,
é quanto Portugal tem em Macau
(Bocage 1988e, 281).

Tuttavia in un altro sonetto, composto in India oppure a Macao, Bocage ricorda il suo Vate, Camões. Probabilmente la permanenza in territorio indiano gli permette di rivivere il mito di Camões in Oriente. Bocage ricorda e omaggia la grandezza del Vate lusitano, nel quale si rivede, trovando somiglianze nelle scelte di vita intraprese, seguendo il proprio Destino (entrambi hanno lasciato la patria per spingersi in India, *junto ao Ganges*), nel sentimento nostalgico della *saudade*. Bocage considera Camões 'suo modello', suo esempio di riferimento per la vita avventurosa che hanno vissuto, mentre per la qualità delle proprie poesie (*dons da Natureza*) afferma di non ritenersi all'altezza del genio camoniano:

Camões, grande Camões, quão semelhante
acho teu fado ao meu, quando os cotejo!
igual causa nos fez perdendo o Tejo
[...]. Modelo meu tu és... Mas, oh tristeza!
se te imito nos trances da ventura,
não te imito nos dons da natureza (Bocage *apud* Braga 1875, 147).

Quindi, l'Oriente evocato da Bocage è fonte di ispirazione patriottica, ma si configura come un Oriente vago, evanescente, privo di note esotiche; racchiude note satiriche o critiche in modo da esprimere uno sguardo occidentale che ripudiava tutto ciò che non si conformava alla religione cattolica. Teófilo Braga illustra molto bene questo sguardo straniante di Bocage:

As viagens da Índia e da China, não revelaram a Bocage aquele sentimento da realidade das coisas que dá ao génio essa forma particular da razão que sabe achar as relações mais inopinadas e deduzir delas uma suprema unidade que é a síntese poética. Viu novas regiões, mas como um sonâmbulo; os seus versos não receberam desse viver diferente nenhum interesse, dessa natureza nova nenhuma imagem, dessa variedade interminável nenhum outro colorido. Na Índia ou na China, quando escreve é sempre sob o espírito alegórico-mitológico dos árcades (Braga 1876, 78-9).

Anche António Graça de Abreu evidenzia, spiegandola, l'incapacità di Bocage di essersi inserito serenamente nel contesto orientale da lui vissuto:

Bocage parte para a Índia onde espera encontrar fama, fortuna e glória. Mas, longe iam os tempos em que os portugueses eram quase senhores dos mares do Oriente e temidos capitães de navios, fortalezas e cidades. Na Índia, abrir-se-á o baú cheio de sonhos que trouxera de Lisboa e a dura realidade da decadência portuguesa no Oriente rapidamente irá destruir as ilusões e fantasias do poeta. Em Cantão, perdido na cidade, Manuel Maria conhece as cores pestilentas da miséria. Bocage não terá permanecido em Cantão mais do que um mês. Não teve tempo e por certo vontade para tentar compreender o "estranho" mundo chinês para onde os ventos, os acasos da sorte e da desdita o haviam empurrado. Terá tido Bocage tempo e vontade para passear o olhar na bonita paisagem de Macau? Creio que não. O seu sangue português e o nosso fado, o modo tão lusitano de entender quase só os podres e os defeitos dos homens, esquecendo a outra parte do mesmo todo, as muitas qualidades que também temos, levaram-no a escrever versos não muito simpáticos sobre Macau (Abreu 2016, 70, 71).

Riferimenti bibliografici

Abreu, António Graça de. 1996. *Poemas de Li Bai*. Macau: Instituto Cultural de Macau.

Abreu, António Graça de. 2016. "Bocage em Macau e na China." *Revista de Cultura* 51: 69-77.

Albuquerque, Luís de. 1977. *Alguns aspectos da ameaça turca sobre a Índia por meados do século XVI*. Lisboa/Coimbra: Junta de Investigações do Ultramar.

Albuquerque, Luís de. 1994. *Dicionário de história dos descobrimentos portugueses*, vol. I. Lisboa: Círculo de Leitores.

Alorna (Marquesa de). 1844. *Obras poeticas de D. Leonor de Almeida, Portugal, Lorena e Lencastre, marquesa de Alorna, condessa d'Assumar e d'Oyenhausen, conhecida entre os poetas portuguezes pelo nome de Alcipe*, tomos I-II. Lisboa: na Imprensa Nacional.

Anonymous. 1762b. *Relaçam curiosa das grandezas do Reino da China, noticia da sua situaçam, fortalezas, rios, e lugares notaveis. Com toda a individuaçaõ das particularidades do seu regimen, costumes, e Religiaõ; a fórma como se portaõ com os seus Superiores, e subalternos; huma conta infalivel de seus habitadores, assim Paganos, como Christãos, em toda a sua grande vastidaõ, declara[n]do suas respectivas Nações; e finalmente os seus formidaveis Exercitos de soldados, assim Infantes, como de cavalo*. Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Fidelissima Raynha N.S. (BNP digital, res-4291-p).

Araújo, Joaquim de. 1906. *A vida de Bocage do Teophilo Braga*. Genova: Tipografia Pellas.

Arena, Leonardo Vittorio. 2007. *Poesia cinese dell'epoca Tang*. Milano: BUR.

Arquivo Histórico. 2000-2010. "Francisco da Cunha e Meneses." <https://www.arqnet.pt/exercito/menezes.html> (07/22).

Barbosa, L.T. 2010. "Images de la Chine dans l´oeuvre de Voltaire". *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses* vol. 25: 267-277.

Batalha, Graciete Nogueira. 1987. "Este nome de Macau." *Revista de Cultura* 1: 7-15.

Biblioteca Nacional de Portugal, 2004. *Os portugueses e o Oriente: Sião-China-Japão 1840-1940*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal.

Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1805a. *A virtude laureada*. Lisboa: na Impressão Regia (BNP digital, L. 5798 4 P).

Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1805b. *Erícia ou a vestal*. Lisboa: Impressão Regia (BNP, Fundo Geral, L. 5591 P).

Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1813. *Considerações mansas sobre o quarto tomo das obras metricas de Manoel Bocage, accrescentadas com a vida do mesmo, Pe. José Agostinho de Macedo*. Lisboa: na Impressão Regia.
Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1824. *A morte de dona Ignez de Castro*. Lisboa: Typographia Rollandiana (BNP, Impressos Reservados, CAM. 1473 P).
Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1826. *Medea ou a vingança*. Lisboa: na Impressão de João Nunes Esteves (BNP, sem informação, digitalização a pedido).
Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1837. *A Pavorosa Illusão*. Londres: [s.n.] (BNP, Fundo Geral, L. 36365//6 P).
Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1880b. *Rimas*, vol. I. Lisboa: na Oficina de Simão Taddeo Ferreira.
Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1988a. "Ao Senhor Lázaro da Silva Ferreira, desembargador da Casa da Suplicação e governador interino de Macau." In *De longe à China. Macau na historiografia e na literatura portuguesas*, coords. C. P. Santos, e O. Neves, tomo I, 269-72. Macau: Instituto Cultural de Macau.
Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1988b. "À morte do pai de Joaquim Pereira de Almeida." In *De longe à China. Macau na historiografia e na literatura portuguesas*, coords. C. P. Santos, e O. Neves, tomo I, 273-76. Macau: Instituto Cultural de Macau.
Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1988c. "A esperança." In *De longe à China. Macau na historiografia e na literatura portuguesas*, coords. C. P. Santos, e O. Neves, tomo I, 277-79. Macau: Instituto Cultural de Macau.
Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1988d. "Oferecido em Macau à Excelentíssima Senhora D. Maria de Saldanha Noronha e Meneses e suas filhas." In *De longe à China. Macau na historiografia e na literatura portuguesas*, coords. C.P . Santos, e O. Neves, tomo I, 280. Macau: Instituto Cultural de Macau.
Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 1988e. "Soneto." In *De longe à China. Macau na historiografia e na literatura portuguesas*, coords. C. P. Santos, e O. Neves, tomo I, 281. Macau: Instituto Cultural de Macau.
Bocage, Manuel Maria Barbosa du. 2017. *Importuna ragione*, a cura di V. Russo e A. Milani, con una introduzione di D. Pires. Bergamo: Lemma press.
Boléo-Tomé, J. de P. 2012. *Um olhar para Portugal no mundo*. Lisboa: Edições Colibri.
Braga, Jack M. 1949. *The western pioneers and their discovery of Macao*. Macau: Imprensa Nacional.
Braga, Teófilo. 1875. *Obras de Bocage*, vol. I. *Sonetos*. Porto: Imprensa Portuguesa.
Braga, Teófilo. 1876. *Bocage, sua vida e epoca litteraria*. Porto: Imprensa Portuguesa.
Brito, Ana Teresa. 2014. "As marcas de Pedro Ferreira." *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias* 33: 1-21. https://doi.org/10.4000/cultura.2402
Broughton, William Robert. 1804. *Voyage of discovery to the north Pacific Ocean*. London: printed for T. Cadell and W. Davis.
Cartwright, Mark. 2021. "Macau Portuguesa", traduzido em português por Joana Mota. *World History Encyclopedia em português*, 21 junho, 2021. <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-19861/macau-portuguesa/> (06/22).
Carvalho, Teresa Duarte. 2010. "Bocage: retratos, fantasmas, (des)encantos." *Humanitas* 62: 287-304. https://doi.org/10.14195/2183-1718_62_15
Cheng, C. Miu Bing. 1999. *Macau a cultural Janos*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
Cidade, Hernani. 1959. *Lições de cultura e literatura portuguesa*, tomo II. Coimbra: Coimbra editora.
Cook, James. 1786. *A New, Authentic Collection of Captain Cook's Voyages round the World*. Sheffield: printed by J. Brunt.

Correia, Gaspar. 1969. *Lendas da Índia*, vol. IV. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.
Cusati, Maria Luisa. 2012. "O padre Matteo Ripa em Macau e o caso Maillard de Tournon." In *Quarto Centenário da morte do padre Matteo Ricci (1552-1610). Macao e o Oriente nas Literaturas de Língua Portuguesa*, coord. P. Ceccucci, 39-46. Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
Czopek, Natalia. 2014. "Os Portugueses em Macau no século XVIII – considerações sobre um encontro de culturas." *Romanica Cracoviensia* 14: 153-67. https://doi.org/10.4467/20843917RC.13.012.2714
David, Elisabetta Colla Rosado Coelho. 2012. *Xiangshan Xianzhi e Aomen Jilue: Fontes locais para uma história cultural de Macau (1661-1796)*, tese de doutoramento. Lisboa: Universidade de Lisboa.
Di Fiore, Giacomo. 1989. *La legazione Mezzabarba in Cina, 1720-1721*. Napoli: [s. n.].
Di Fiore, Giacomo. 2010. "Carlo Ambrogio Mezzabarba." *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXIV. <https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-ambrogio-mezzabarba_%28Dizionario-Biografico%29/> (02/22).
Dias, Fernanda. 2004. *Poemas de uma Monografia de Macau,* segundo tradução oral e literal do original por Stella Lee Shuk Yee. Macau: COD.
Elísio, Filínto. 1836. *Obras completas*. Lisboa: na Typographia Rollandiana.
Fok Kai Cheong, 1996. *Estudos sobre a instalação dos portugueses em Macau*. Lisboa: Gradiva.
Fung Ming-Chu. 2015. *Nella lingua dell'altro. Giuseppe Castiglione gesuita e pittore in Cina (1715-1766),* edizione trilingue cinese, italiano, inglese, traduzione italiana F. Giannotta. Taiwan: National Palace Museum.
Gomes, Luís Gonzaga. 1941. *Vocabulário cantonense-português*. Macau: Imprensa Nacional.
Gomes, Luís Gonzaga. 1955. *P'ou-Kuok Si-Leok (História de Portugal em chinês).* Macau: Círculo Cultural de Macau.
Gomes, Luís Gonzaga. 1986. *Macau, factos e lendas*. Macau: Instituto Cultural de Macau/Leal Senado.
Governo da Região Administrativa Especial de Macau. 2021. "Jardim de Luís de Camões." <https://nature.iam.gov.mo/p/park/detail/a048da4e-ade7-40b2-af99-e704f0dce95b> (06/22).
Idema, Wilt, e Lloyd Haft. 2000. *Letteratura cinese,* edizione italiana a cura di M. Ceresa. Venezia: Editrice Cafoscarina.
Jesus, Carlos Augusto Montalto de. 1990. *Macau histórico*. Macau: Livros do Oriente.
Jin Guoping, e Wu Zhiliang. 2009. "A certidão de nascimento do nome de Macau." *Revista de Cultura* 29: 46-59.
Lopes, Maria de Jesus Mártires. 1995. "A colónia goesa em Lisboa e o ideário da conspiração dos Pintos (1787)." *Arquipélago. História* 1 (1): 247-58.
Loureiro, Rui Manuel. 1997. *As origens de Macau (Antologia documental)*. Macau: Museu Marítimo de Macau.
Loureiro, Rui Manuel. 2000. *Fidalgos, missionários e mandarins. Portugal e a China no século XVI*. Lisboa: Fundação Oriente.
Loureiro, Rui Manuel. 2002a. "Primórdios da sinologia europeia entre Macau e Manila em finais do século XVI." *Revista de Cultura* 2: 7-23.
Loureiro, Rui Manuel. 2002b. "As origens de Macau nas fontes ibéricas." *Revista de Cultura* 1: 82-99.
Loureiro, Rui Manuel. 2003. "Camões em Macau – um mito historiográfico." *Revista de Cultura* 7: 109-25.

Lourido, Rui d'Ávila. 2009. "O comércio e sociedade em Macau nos séculos XVI-XVIII." In *De Portugal à China. Cíclo de conferências*, 139-53. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

Macau Património Mundial. [s.d.]. *Ruínas de São Paulo*. Macau: Instituto Cultural de Macau. <https://www.wh.mo/pt/site/detail/18> (02/22).

Macedo, José Agostinho de. 1806. *Epicedio na morte de Manoel Maria Barbosa du Bocage, composto por José Agostinho de Macedo, mandado imprimir por Diogo José Blanche Ville, em sinal de amizade*. Lisboa: na Impressão Regia.

Macedo, José Agostinho de. 1827. *O Oriente, poema épico*. Lisboa: na Impressão Regia.

Macedo, José Agostinho de. 1848. *Satira dirigida pelo Padre J. Agostinho de Macedo, ao bem conhecido poeta M. Maria Barbosa du Bocage*. Lisboa: Impr. Lusitana.

Machado, Álvaro Manuel. 1983. *O mito do Oriente na literatura portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação.

Mariz, Pedro de. 1980. *Vida de Camões*, biografia de Luís de Camões-edição de *Os Lusíadas* de 1613. Lisboa: Instituto Nacional-Casa da Moeda.

Marques, A. H. de. Oliveira. 1997. *História de Portugal*, vol. II (do Renascimento às Revoluções liberais). Lisboa: Editorial Presença.

Martins, Paulo Miguel. 1998. *Percorrendo o Oriente: A vida de António de Albuquerque Coelho, 1682 1745*. Lisboa: Livros Horizonte.

Mendes, Teresa Gil, e Maria da Graça Gomes de Pina. orgs. 2017. *Bocage e as Luzes do século 18*. Canterano: Aracne.

Metastasio, Pietro. 1832b. *Attilio Regulo*, traduzido por Bocage, Ms. (BNP, Manuscritos Reservados, COD. 12111).

Milet-Mureau, L-M. 1798. *Voyage de La Pérouse autour du monde*, vol. II. Paris: chez Plassant.

Moisés, Carlos Felipe. 1979. "Bocage e o século XVIII." *Colóquio-Letras* 50: 35-42.

Mourão-Ferreira, David. 2004. "Retrato de Bocage em nove sonetos." *Colóquio/Letras* 168/169: 365-70.

Noronha, José Feliciano de Castilho Barreto e. 1867. *Manuel Maria Barbosa du Bocage, excerptos seguidos de uma noticia sobre sua vida e obras, um juizo critico, apreciações de bellezas e defeitos e estudos de lingua*, tomo II. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier Editor.

Pássaro, Cátia Maria Granero Ferreira da Silva. 2015. *A Chinoiserie no mobiliário português do século XVIII: história, arte e mercado*, tese de mestrado. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa.

Perdigão, Henrique. 1939. *Dicionário Universal de Literatura*. Lisboa: Edições Lopes da Silva.

Pires, Daniel. 2015. *Bocage: a imagem e o verbo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Pires, Daniel. 2019. *Bocage ou O Elogio da Inquietude*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Ptak, Roderich. 1996. "O comércio marítimo na Ásia meridional e oriental (1600-1750)." *Povos e culturas. Portugal e o Oriente* 5: 199-214.

Puga, Rogério Miguel. 2007. "A vida e o legado de Marta da Silva Van Merop." *Revista de Cultura* 22: 41-51.

Puga, Rogério Miguel. 2009. *A world of euphemism. Representações de Macau na obra de Austin Coates: City of broken promises enquanto romance histórico e Bildungroman feminino*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Ribeiro, Orlando. 2007. *Camões em Macau. Uma certeza histórica*. Macau: Edição COD.
Ribeiro, Orlando. 2012. *Camões no Oriente*. Lisboa: Labirinto de Letras.
Rivara, Joaquim Heliodoro da Cunha. 1875. *A Conjuração de 1787 em Goa e varias cousas desse tempo memoria historica*. Nova Goa: Imprensa Nacional.
Russo, Mariagrazia. 2005. *Embaixada de D. João V de Portugal ao Imperador Yongzheng da China (1725-1728)*, coordenação A. V. de Saldanha, tradução e notas chinesas Jin Guo Ping. Lisboa: Fundação Oriente.
Saraiva, António José, e Óscar Lopes. 2001. *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
Saraiva, Margarida. [s.d.]. "Historical pictures." *Macao Museum of Art*. <http://www.mam.gov.mo/e/collection/1/detail/d14ec9e8-5df1-4ac2-ad52-2fc78ea53bfc> (06/22).
Silva, Inocêncio Francisco da. 1862. *Diccionario Bibliographico Portuguez*, tomo VI. Lisboa: na Imprensa Nacional.
Silva, Inocêncio Francisco da. 1863. *Diccionario Bibliographico Portuguez*, tomo VII. Lisboa: na Imprensa Nacional.
Silva, Inocêncio Francisco da. 1899. *Memorias para a vida intima de José Agostinho de Macedo por Innocencio Francisco da Silva, organizada sobre três redacções manuscriptas de 1848, 1854 e 1863, e ampliada em quanto a Documentos e Bibliographia por Theophilo Braga*. Lisboa: na Typographia da Academia Real das Sciencias.
Silva, Tomás Antônio dos Santos e. 1815. *Brazilíada, ou Portugal immune e salvo*. Lisboa: Impressão Régia.
Staunton, George. 1798. *An authentic account of an Embassy from the King of G. B. to the Emperor of China*, vol. III. London: G. Nicol.
Storck, Wilhelm. 1980. *Vida e obras de Luís de Camões*, reprodução facsimilada da primeira edição portuguesa (1897). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
Tang Kaijan. 2002. "Referências históricas relativas a Macau nos *Relatórios de Cantão*." *Revista de Cultura* 2: 131-44.
Tcheong Ü Lam, e Ian-Kuong Iâm. 1979. *Ou-Mun Kei-Leok. Monografia de Macau*, traduzido do chinês por L. G. Gomes. Lisboa: Edição da Quinzena de Macau.
Teixeira, Manuel. 1974. *Galeria de mulheres ilustres em Macau*. Macau: Imprensa Nacional.
Terrón Barbosa, Lourdes. 2010. "Images de la Chine dans l'oeuvre de Voltaire." *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses* 25: 267-77.
The Centre for Macau Studies. 2022. "UM holds academic talk on new discovery of Macao's history and culture." University of Macau. <https://www.um.edu.mo/news-and-press-releases/press-release/detail/53708/> (06/22).
Usellis, W. Robert. 1995. *As origens de Macau*. Macau: Museu Marítimo de Macau.
Vale, António Martins do. 2000. "Macao e Cantão no primeiro quartel do século XVIII." In *Portugal e a China*, coord. J. M. dos S. Alves, 357-76. Lisboa: Fundação Oriente.
Viani, Sostegno. 1739. "Legazione della Cina di Monsignor Mezzabarba del 1720." In *Istorie operate nella China da Monsignor Gio. Ambrogio Mezzabarba*. Parigi: Monsù Briasson.
Vissière, Isabelle, e Jean-Louis. 2008. *Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina (1702-1776)*, traduzione italiana di A. Marchi, e A. Silva, prefazione di P. Citati. Parma: Ugo Guanda editore.
Voltaire [François-Marie Arouet]. 1776. *Lettres chinoises, indiennes et tartares a Monsieur Paw*. Londres: Marc-Michel Rey.
Voltaire [François-Marie Arouet]. 1838. *Dictionnaire philosophique – De la Chine*. Paris: Imprimerie de Cosse et Gaultier-Laguionie.

Voltaire [François-Marie Arouet]. 1874. *Le siècle de Louis XIV*, nouvelle édition annotée par C. Louandre. Paris: Charpentier.

Winckelmann, Johann Joachim. 1756. *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Wercke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst*. Dresden/Leipzig: Walther Verlag.

Yin Guangren, e Zhang Rulin. 2010. *Breve Monografia de Macau*, trad. Jin Guoping, revisão R. M. Loureiro. Macau: Instituto Cultural de Macau.

Zhan Shi. 2007. "L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIIIe siècle: de l'apologie à la philosophie pratique." *Annales historiques de la Révolution française* 347: 1-16. https://doi.org/10.4000/ahrf.8523

Zháo Chún Chén. 1992. *Anotação e revisão sobre Ou-Mun Kei-Leok: Monografia de Macau*, texto em caracteres chineses. Macau: Instituto Cultural.

Bibliografia delle illustrazioni

Anonymous. 1700. *Makou, ville de la Chine*. Leiden: chez Pierre van der Aa (BNP digital, e-1346-v).

Castiglione, Giuseppe. 1758. *The Qianlong Emperor in Ceremonial Armour on Horseback*. <https://arthistoryproject.com/artists/giuseppe-castiglione/the-qianlong-emperor-in-ceremonial-armour/> (01/22).

Parry, T. S. 1790. *A view of the city of Macao*. London: J. Walter (BNP digital, e-976-a).

Webber, John. 1788. *View in Macao* (British Museum, 1870, 0514.481).

Webber, John. 1788. *View in Macao, including the residence of Camoens, when he wrote his Lusiad* (British Museum, 1870, 0514.482).